Herrn Ludwig Solereder:

am 16. Juni 1880.

M. Burkard.

Uebersicht

der

griechisch-römischen Philosophie

von

K. Prantl.

Stuttgart.

Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung.

1854.

Vorbemerkungen.

Unsre moderne Philosophie wurzelt in Folge des Entwicklungsganges, welchen unsre Culturgeschichte genommen hat, immerhin noch vielfältig auf dem Boden der antiken philosophischen Auffassungen; denn abgesehen von den Wirkungen des griechisch-römischen Geistes, welche durch unsre gelehrte Schulbildung in jeder Generation täglich erneuert werden, sind es die aus dem Alterthume in die christliche Zeit hinüberlebenden Grundzüge der Philosophie, welche schon von den ersten Jahrhunderten an auf den Gang der Speculation mächtig bestimmend einwirkten. Aber jene umfassende Selbstreflexion des menschlichen Geistes, zu deren voller Durchführung die jüngsten Gestaltungen unsrer deutschen Philosophie immer mehr hindrängen, fordert auch, daß wir den antiken Bestandtheil der Voraussetzungen unsrer Speculation nicht bloß als erste Abtheilung einer geraden Linie betrachten, welche von Thales bis Hegel gleichsam Zoll für Zoll sich abwickeln lasse, sondern daß wir im Sinne der wahren historischen Methode — des Historismus — mit einem allseitigeren Blicke die Einsicht zu gewinnen suchen, in wieferne auch die antike Philosophie eben nur eine specielle Modification des allgemein-menschlichen philosophischen Triebes sei, und wie dieselbe daher einerseits nicht gebieterisch bindend auf unsre speculative Erkenntniß einwirken dürfe, andrerseits aber gerade durch die Erwägung der Nationalität, aus der sie entsprossen ist, als ein selbstständiger Organismus erscheinen muß, welcher weltgeschichtlich nicht bloß darin seinen Beruf haben kann, daß er den nächstfolgenden Abschnitten einer enge einheitlich sich abspinnenden Linie diene. Kurz wir müssen die Einsicht suchen, daß auch Plato und

Aristoteles eben doch nur Griechen waren, und müssen klar erkennen, was dieß sagen wolle.

Daß die antike, sogenannte griechisch-römische Philosophie ihrer eigentlich schöpfrischen Triebkraft nach ein Produkt des hellenischen Geistes ist, und daß die philosophische Litteratur der Römer nur auf Uebertragung oder Bearbeitung griechischer Originale beruht, ist bekannt; und es werden daher auch die Werke und Ansichten römischer Philosophen an jener Stelle zu betrachten sein, an welcher die einzige den Römern zugängliche griechische Speculation, nämlich die Sekten-Philosophie, zur Sprache kommen wird.

Indem wir voraussetzen, daß die Philosophie, wie immer sie in einzelnen Systemen definirt werden mag, jedenfalls die Wissenschaft der letzten Gründe des Seienden sein will — wobei dann verschiedene Auffassungen in Betreff des Seienden oder in Betreff des Ausgangspunktes des die Gründe suchenden menschlichen Denkens zu den wesentlichen Unterschieden zwischen Idealismus und Realismus und zwischen Subjectivismus und Objectivismus, sowie zu manch bunter Mischung dieser Unterschiede führte —, oder indem wir es dem Leser überlassen, irgend eine beliebige Definition der Philosophie festzuhalten, wenden wir uns zunächst zur Betrachtung jener Eigenthümlichkeiten des hellenischen Geistes, welche wesentlich die Art und Weise des philosophischen Erkennens bei den Hellenen bestimmten.

Die Griechen zeigen sich von ihrem ersten Auftreten in der Geschichte an als eine Nation von ebenso hoher geistiger Begabung als leichter Erregbarkeit; wohl nicht ohne den günstigen Einfluß örtlicher und climatischer Verhältnisse erwächst eine alle Erscheinungsweisen des menschlichen Wesens umfassende Beweglichkeit, mit welcher der Grieche in allen Beziehungen einen lebhaften Trieb des Schaffens, Herstellens und Umbildens bethätigt; und das Gefühl und Bewußtsein davon, daß er selbst hiebei es ist, welcher das Product und zugleich das Object sich erwirbt, verleiht eine Selbstzufriedenheit, welche theils als heitere behagliche Weltanschauung zu ungestörtem sinnlichen Genusse des Gegenständlichen leitet, theils hingegen als launenhafte selbstgenügsame Eitelkeit den bescheiden empfänglichen Sinn für das Object, insoferne es außerhalb des Ich liegt, trübt. Ueberall erweist der Grieche ein Talent für künstlerische Abrundung, eine Begabung, jedweden vorliegenden

Inhalt durch eigene Thätigkeit in sinnlich greifbare Form zu bringen, und er individualisirt Alles, weil ohne solche Gestaltung ihm wahrhaft Nichts genießbar ist, und es überwiegt hiebei die künstlerisch sinnliche Bethätigung der Art, daß eine besonnen umsichtige Betrachtung der Dinge oder eine ruhige objective Entwicklung der Verhältnisse merklich geschmälert wird. Schnell ist der Grieche oft fertig mit der Schöpfung einer plastisch individuellen Gestalt, und er läßt sich durch die oft sehr unplastische, weit zerfahrene, gegenständliche Welt in seiner behaglichen Unbefangenheit nicht stören, sondern spiegelt sich gerne selbst in dem Genusse seines eigenen Thuns. So erblickt der Grieche in allem Nicht=Griechischen ein ihm unebenbürtiges und der Beachtung an sich unwerthes Wesen, und die bei so vielen Völkern im Mythus vorkommende Auffassung, daß ihr eigenes Land der Mittelpunkt der Erde und göttliche Quelle aller Cultur sei, begegnet uns in Athen noch zur Zeit des bereits errungenen Höhepunktes der Bildung in den schamlos eitlen Phrasen eines Isokrates. Darum haben die Griechen ebensowenig Sinn für wahre Geschichtschreibung als für Sprachforschung; der Grieche ist ja nicht einmal im Stande, einen nicht=griechischen Orts= oder Personen=Namen unverändert in objectiver Ruhe bestehen zu lassen, sondern er macht ihn wenigstens durch eine griechische Endung griechisch, um ihn mundgerecht zu erhalten. — Aus einer solchen Begabung fließt jener überwiegend doctrinäre Charakter aller Erzeugnisse des hellenischen Geistes und die hohe technische Fertigkeit jeder Art, — Eigenschaften der griechischen Cultur, welche gleich nach dem Höhepunkte derselben und theilweise selbst schon früher ein arges Mißverhältniß zwischen dem factischen Inhalte und der künstlich ausgearbeiteten Form begründen, daher das Alterthum in Formalismus und Scholasticismus ausläuft und so die Anknüpfung an die ebenfalls bald doctrinär auftretenden christlichen Ideen ermöglicht. Doctrinär und theoretisch von oben herab entstehen die hervorragendsten griechischen Staatsverfassungen der historischen Zeit, wenn auch in der für uns vorhistorischen Periode manche Grundlage hiezu volksthümlich von unten auf erwachsen sein mag. Und staatlich ist Alles individuell in beschränkte politische Systeme zersplittert ohne Einheit eines gemeinsamen Wesens, daher auch jeder Einzelne leicht ein Mißbehagen fühlt, wenn die individuelle Staatsform mit seinen eigenen Ansichten nicht

übereinstimmt; es steht dann eben Doctrinär gegen Doctrinär, und theoretische Malcontents stellen Staats-Philosophien auf. Darum auch haben die antiken Republiken außer einer Aristokratie des Besitzes immer noch den Charakter eines Aristokratismus der Intelligenz, und sie sind der steten Veränderung durch Diejenigen preisgegeben, welche durch die Technik der Doctrin, d h. durch die Rhetorik ihre theoretischen Ansichten nicht ohne Berücksichtigung ihres Vortheiles geltend zu machen gewandt genug sind. Aus demselben Grunde geht auch der Einzelne als Individuum in dem antiken Staate völlig auf, da nur die eben aufgestellte Form des Ganzen zur Geltung gebracht wird, und von dem germanischen Begriffe der Persönlichkeit ist das Alterthum am weitesten entfernt; es fehlt die Auffassung persönlicher Ehre (keine Spur des Duelles), und persönlich ist der Grieche sowohl rücksichtslos als auch eigenthümlich begabt zu genialer Unordnung, und der sichtliche Mangel an Festigkeit des Privat-Rechtes ist nicht bloß Folge der sophistischen Rhetorik, sondern er liegt tief im National-Charakter. Auch Gesittung und Sittlichkeit gilt nur dem Bestreben der Oeffentlichkeit, und bis zum Culminationspunkte der griechischen Verhältnisse erkennen wir durchweg nur einen individuellen Politismus im Gegensatze gegen den Kosmopolitismus; wo der letztere in der macedonischen Zeit, besonders in den Auffassungen der stoischen Philosophie zum Durchbruche gelangen will, ist er einerseits eben selbst nur theoretisch doctrinär, und andrerseits ertragen die in jeder Beziehung zersplitterten Verhältnisse keine organische Fortbildung mehr, und bei dem Versuche eines Kosmopolitismus geht das griechische Alterthum seinem Ende entgegen. — Ein andres Merkmal der hellenischen Entwicklungsgeschichte ist die außerordentliche Raschheit des Verlaufes, eine wahre Raschlebigkeit aller Verhältnisse, da Alles, was noch im Keime als Möglichkeit vorliegt, mit schneller Beweglichkeit zur Wirklichkeit drängt, daher alle Uebergänge nahe beisammen liegen, und in etlichen Jahrhunderten die Nation den Weg von der ersten reich begabten Kindheit durch ein ebenso genuß- als thatenvolles Mannesalter bis zu einer für neue Schöpfungen unfähigen Entkräftung durchläuft. Dabei aber ist diese schleunige Entfaltung selbst eine sehr geformte und abgegrenzte, daher leicht augenfällige und handgreifliche, sie beruht nämlich auf dem schnellen sinnlichen Ergreifen und Umformen des jedesmal real Möglichen,

und erhält hiedurch den Charakter des Naturgemäßen, ja selbst natürlich Gebundenen; sowie nämlich z. B. Epos, Lyrik und Drama bei den Griechen in eben dieser naturgemäßen Abfolge nacheinander auftreten, so entwickeln sich in Kunst und Litteratur die drei großen, schon von den Alten selbst erkannten Stil-Unterschiede des Erhabenen, Mittleren und Weichen mit so durchgreifender Gleichmäßigkeit, daß die persönliche Freiheit des Künstlers oder Autors in dieser Gebundenheit fast Gefahr zu laufen scheint. (Natürlich gilt dieß nur von der zum Höhepunkt aufwärts gehenden Entwicklung, denn nach demselben schwindet mit dem Abgange der Productivität die Entfaltung eines Verlaufes von selbst, und den Stil bestimmt von da an eine gelehrte, nach individuellen Zwecken abgemessene Wahl.) — Ja insoferne diese geistige Beweglichkeit und dieses formenbildende Talent einer sinnlich empfänglichen Nation allerdings eine lebhafte Intensität jener zwei Momente im Menschen beurkundet, welche wir gewöhnlich mit den Worten Geist und Natur bezeichnen, so ist es erklärlich, daß, sowie die griechische Cultur als Bildung der heranwachsenden Jugend den entschiedenen Doppelweg des Gymnischen und Musischen hervorruft, so auch die Nation selbst in den individuell abgegrenzten Stammes-Unterschieden diese Doppeltheit in der Weise hervorblicken läßt, wie wir dieselbe an dem überwiegend sinnlichen, äußerlichen, vagen, geschwätzigen, veränderlichen Stamme der Joner und an dem überwiegend geistigen, innerlichen, gedrungenen, einsylbigen, beharrlichen Volke der Dorer erkennen.

Auf solchem Boden erwächst denn nun auch bei den Griechen eine ebenso rasche als naturgemäße Entwicklung der Speculation über die Gründe des Seienden, denn daß es weder an der Kraft der Denkthätigkeit noch an zuversichtlich heitrem Muthe zur Aufstellung von Principien gebrach, liegt in dem der Nation eigenen Triebe nach geistiger Production; und es erhob sich in der relativ kurzen Zeit von drei Jahrhunderten die griechische Philosophie zu dem nach Maßgabe der Voraussetzungen nur irgend möglichen Grade von Vollendung, Klarheit, Gediegenheit und Fülle, in einer Weise, wie keine andre Nation in so weniger Zeit so differente Stufen der Speculation in so organischer Abfolge aufweisen kann; erweiterte sich ja das Princip des Sokrates noch fast unter dessen Augen zum platonischen Systeme, und als Plato

starb, war Aristoteles sechsunddreißig Jahre alt, und demnach die Umbildung der platonischen Lehre zu ihrem Gegenbilde bereits vor sich gegangen, — während unsre neuere Philosophie Jahrhunderte lang von Cartesius und Spinoza zehrt, und überhaupt höchst langsam und bedächtig lieber Einen Faden bis zum Ende fortspinnt, als in raschen Umänderungen sich bewegt. Uebrigens sind ja auch die nach-antiken Verhältnisse in jeder Beziehung weitsichtiger und universeller, die antiken hingegen viel kleinartiger und individueller. Die Richtung aber, welche die hellenische Speculation einschlug, und durch welche diese Philosophie eben eine specifisch griechische wurde, mußte nach dem vorhin Bemerkten nothwendig sowohl einerseits dem sinnlichen Genusse der unmittelbar gegenständlichen Welt, als auch andrerseits dem Triebe nach künstlerischer Gestaltung entsprechen, und so ist, insoferne in der antiken Philosophie die objective Welt als solche aufgefaßt, aber dabei zugleich in einen plastischen Gedanken umgesetzt wird, der Grundzug derselben dasjenige, was nach der jetzt üblichen Terminologie ein idealer Objectivismus genannt werden muß (was, wie der Kundige selbst einsieht, von einem objectiven Idealismus sehr weit verschieden ist). Einer schiefen Deutung zugänglich ist es, wenn man sagt, die antike Philosophie sei hauptsächlich und überwiegend Natur-Philosophie; denn nicht in dem Sinne wenigstens darf diese Behauptung verstanden werden, wie wir jetzt die Natur-Philosophie als einen der Geistes-Philosophie entsprechenden zweiten Theil der gesammten Philosophie zu bezeichnen gewöhnt sind, sondern die antike Speculation ist nur insoferne Natur-Philosophie, als der objectiv natürliche Bestand der Ausgangspunkt und selbst Maßstab auch für Construction des Geistigen ist, daher z. B. die Frage um den Erkenntniß-Grund, welche den Kernpunkt unsres ganzen nach-cartesischen subjectiven Idealismus und Realismus bildet, im Alterthume gar nie aufgeworfen wird.

Und es nimmt denn nun auch die in ihrem ganzen Wesen so geartete griechische Speculation den Verlauf, daß sie, nachdem sie aus Vorstufen des Mythus und der Religion zu einer Selbstständigkeit erwachsen ist, zunächst bei den sinnlich erregbaren, receptiven Jonern in der Lehre der sogenannten Jonischen Physiologen auftritt, welche einen selbst materiellen Grund der materiellen Dinge aufstellen, hierauf bei den innerlich productiven Dorern bereits aus der Denkthätigkeit

selbst die Principien des Seienden ergreift, und zwar zunächst in der Form einer allgemeinen harmonischen Systematik bei den Pythagoreern, und dann in dem abstracten Begriffe des allgemeinen Seins bei den Eleaten; mit diesem Zwiespalte hatte sich der im menschlichen Wesen liegende Dualismus zur Geltung gebracht, und nach zwei verschiedenen Vermittlungsversuchen, deren einer dem Jonischen näher liegt — Herakleitos —, der andre dem Dorischen verwandter ist — Empedokles, an welchen sich die Atomiker anschließen —, folgt der entschieden und bewußt ausgesprochene Dualismus des Anaxagoras. Und um diese Zeit hat auch die griechische Nation eine hinreichend mannigfaltige Entwicklung erreicht, um durch die Sophisten allseitig zur Bethätigung des subjectiven Denkens aufgefordert zu werden, und es folgt die attische Periode der griechischen Philosophie, in welcher zunächst Sokrates dem bunten Vielerlei der Sophistik ein einheitliches Princip unterlegte und gegenüberstellte, worauf neben abermaliger Einseitigkeit der übrigen Sokratiker durch Plato und Aristoteles der Höhepunkt und die Grenze der Vollendung erreicht wird. Von da an beginnt die abwärts weisende und rückgängige Entwicklung sogleich mit der Zersplitterung in die nun auch den Römern zugängliche Philosophie der Secten der Peripatetiker, Stoiker, Epikureer und Akademiker, welch letztere schon dem Skepticismus die Hand reichen, so daß die philosophische Triebkraft als wissenschaftliche theils selbstgeständig sich selbst aufgibt, theils in einer principlosen Vermischung aller bisherigen Grundsätze und in einer dilettantischen „Auswahl" des scheinbar Passenderen ertrinkt, wie dieß bei den eben hievon sogenannten eklektischen Philosophen der Fall ist, worauf daher die nun im Neuplatonismus und Neupythagoreismus mit allem Ueberreiz auftretende Kraft und Sehnsucht des Gefühles den transscendenten Haltpunkt eben darum nicht findet und die Speculation als solche in der phantastischen Ueberschwenglichkeit und Wundersucht jener Jahrhunderte untergeht.

Die Vorstufen der griechischen Philosophie.

Dem bewußten Suchen der letzten Gründe des Seienden geht nach dem menschlichen Wesen sowohl in Individuen als auch in den Völkern das unklare unmittelbare Ahnen der Principien vorher, und in dem Gefühle der Abhängigkeit unsres ganzen Seins von einem dominirenden Idealen werden jene Auffassungen zunächst poetisch in Mythus und Religion ausgesprochen, welche später von dem ruhiger besonnenen Denken mit dem steten Triebe desselben, sich selbst Rechenschaft zu geben, als Erklärungsgründe des Seienden bezeichnet werden. Und so werden in Religion und Philosophie eines Volkes die gleichen wirkenden Grundzüge um so mehr hervortreten, je volksthümlicher aus der Nation selbst entsprossen beide sind, und je rascher das Umsetzen der ersteren in die letztere vor sich geht. So erkennen wir auch in dem religiösen Bewußtsein der Griechen einerseits die Bewegung eines in rascher Succession sich entwickelnden Processes in den Entthronungen und Götter-Dynastien, und andrerseits den Trieb des plastischen Bildens in den menschlich schönen, vielheitlich individuellen Gestalten des Olympes. Aber in den Homerischen Gesängen ist jede Differenz des mythenbildenden Vorganges schon geschlichtet, ein Beweis, daß wohl eine bedeutende Culturstufe der Entstehungszeit der bei Homer vorkommenden Mythologie schon vorhergieng. Wie sehr aber in jenem vorhomerischen Bildungs-Processe die hellenischen Götter die Geltung der nachmals aus ihnen sich gestaltenden Principien hatten, und wie sehr das mythologische Bewußtsein nach doctrinellen Erklärungsgründen rang, sehen wir aus der Hesiodischen und den sogenannten Orphischen Theogonien und Kosmogonien, deren bunte Mannigfaltigkeit selbst ein Zeugniß

davon ablegt, wie viel der hellenische Geist mit solchen Auffassungen sich beschäftigte. Auf diese mythisch-poetischen Anschauungen über Entstehung des Weltganzen, die rückwärts manchen Anknüpfungspunkt an Orientalisches darbieten, warfen sich nun in eben jener Zeit, in welcher die Gestaltung der politischen Verhältnisse Griechenlands vor sich gieng und durch staatliche Weisheit hervorragender Männer an mehreren Orten die Gesetzgebung geordnet und fixirt wurde, welches auch die Zeit des ersten Aufblühens der Lyrik ist, die begeisterten Mystiker des alten Griechenlands, welche Aristoteles als die Hesiodeer oder als die „Theologen" bezeichnet, und welche theils in naiver Inspiration, theils schon mit absichtlicher Sucht nach Autorität den Namen des Orpheus vorschoben, auf den nach der ächt griechischen Weise des Individualisirens jene geistige Culturstufe persönlich concentrirt wurde. Mystische Priester, Wunderthäter und Dichter sind es, welche Weihsprüche, Sühn-Formeln, Reinigungs-Gesänge und dergleichen dichteten und dabei sicher uralte religiöse Auffassungen erneuerten, und deren Lebens-Verhältnisse oder Todes-Arten im Zusammenhange mit ihrer Lehre ebenfalls in's Wundersame und Fabelhafte gezogen wurden. Solch' orphische Priester (Orpheotelesten) waren Epimenides, welcher die Lustration Athens zum Behufe der Solonischen Verfassung vornahm, ferner Abaris der Hyperboreer, Aristeas von Prokonnesos; auch Onomakritos, welcher für Pisistratus ältere Gedichte und Orakelsprüche nicht ohne absichtliche Fälschung sammelte, gehört hieher; Verfasser orphischer Kosmogonien sind außer dem eben genannten Epimenides auch Antiphanes, Akusilaos, und besonders Pherekydes von Syros. Für die Entwicklung der griechischen Philosophie nun ist an diesen Erzeugnissen des hellenischen Geistes das Maßgebende und Einflußreiche der pantheistische Grundzug, mit welchem die theogonischen und kosmogonischen Potenzen sogleich als physikalische und der Natur-Philosophie (im obigen Sinne) zustrebende Principien gefaßt werden. Der pantheistisch gefaßte Zeus nämlich ist es, welcher in dieser Mythenpoesie entweder als Abschluß eines längeren Kampfes oder gleich als Ausgangspunkt einer Entfaltung der Dinge Alles in sich vereinigt, und neben dem Chaos als Princip des Stofflichen erscheint einerseits die reinste, räumlich Alles umfassende Materie, nämlich der Aether, und andrerseits die Zeit (Chronos), gleichsam als nothwendige Voraussetzung

eines jeden Processes; hiezu aber kommen als Momente des Intelligiblen das Licht, die Klugheit und die Liebe (Phanes, Metis, Eros), welche entweder der Entstehung des Zeus, der Alles in Liebe einigt, vorhergehen oder wirkende Kräfte in seiner Hand sind; und mit der Auffassung des hellen göttlichen Lichtes einer liebevollen Intelligenz ist der nothwendig von selbst sich ergebende Gegensatz derselben in dem finsteren, schweren Reiche der Erde und des Chthonischen oder Unterirdischen verbunden, womit die orphischen Anschauungen über das Seelenleben zusammenhängen, nach welchen das leibliche Erdenleben als eine Gefangenschaft oder ein Grab der Seele bezeichnet und dem Menschen als Aufgabe gestellt wird, das Uebel des Körpers durch Mäßigkeit oder selbst durch Ascese (Enthaltung von animalischer Nahrung) zu bekämpfen. — So wenig nun solche Auffassungen in dem derartigen poetischen Gewande schon als Philosophie bezeichnet werden können und dürfen, ebensosehr sind sie die realen Voraussetzungen für die dann folgende Entwicklung der Philosophie selbst, denn einmal ist die Mystik (im guten Sinne des Wortes) als eine unmittelbare Erfassung des Uebersinnlichen wirklich nach Menschen-Maß der Anfang des vermittelten Erkennens, und es wirken auch die Grundzüge dieser orphischen Lehre selbst dem Inhalte nach in den tiefer gehenden Richtungen der griechischen Speculation bedeutend fort, zumal in den dem Dorismus angehörigen Erzeugnissen derselben, wie namentlich in der Pythagoreischen Ethik und in dem Empedokleischen Principe der Liebe, sowie wir auch in der dem Dorischen — der Dorismus ist überhaupt in jeder Beziehung die Quelle des ächt hellenischen — näher liegenden Philosophie Plato's sowohl durch die Bedeutung der Mythen als auch durch das durchgängige Gleichniß von der Sonne und dem Lichte der Wahrheit, sowie durch die Auffassung des neidlosen guten Gottes und der unordentlich bewegten Materie vielfältig an jene urhellenische Mystik erinnert werden; ferner liegt in diesen poetischen Anschauungen der Keim der zweiheitlich gespaltenen Entwicklung der griechischen Philosophie, nämlich sowohl die Veranlassung zur Erklärung des Materiellen, wodurch das Verständniß der Organisirung des Chaos gesucht wird, als auch die Aufforderung zum Aufschwunge in das Unbewegte, rein Intelligible des wahren, einheitlichen, umfassenden Seins.

Die nämliche Bedeutung einer Vorstufe des philosophischen Er-

kennens hat auch die Richtung der sogenannten sieben Weisen, welche ebenfalls in die Zeit der Gesetzgebungen fallen und von Plato richtig mit lakonischer (dorischer) Bildung in Verbindung gebracht werden. Daß die Siebenzahl derselben auf der Marotte der griechischen Grammatiker, überall in der Litteratur sieben hervorragende Männer — eine Plejas — namhaft zu machen, beruht, versteht sich von selbst; auch variirt die Angabe der Namen der Art, daß im Ganzen siebzehn Männer auf den Ruhm Anspruch machen, zu den sieben Weisen gezählt zu werden; am übereinstimmendsten noch werden folgende sieben genannt: Pittakos, Bias, Periander, Kleobulos, Solon, Chilon, Thales, und außerdem oft Myson, Aristodemos, Pamphilos, Anacharsis statt des einen oder anderen derselben gesetzt. Das ihnen Gemeinschaftliche ist eine Anerkenntniß einer sittlichen Potenz in den Principien der Welt und des menschlichen Handelns, und sie sprachen solches, wie wenigstens die griechische Schul-Tradition berichtet, in Kernsprüchen aus, deren Autorschaft natürlich oft ebenfalls sehr unsicher ist. Es wird in solchen Sentenzen die Mäßigkeit, Selbstkenntniß, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Einsicht u. s. f. empfohlen, und auch auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche dem Menschen bei dem Streben nach Tüchtigkeit entgegentritt. — Um abzusehen von der anekdotenmäßigen, überall individualisirenden, griechischen Ueberlieferung, ist für die Geschichte der Philosophie hier ebenfalls nur das Factum von Bedeutung, daß zur Zeit der allseitigen Gestaltung der hellenischen Verhältnisse auch eine Einsicht in das Wesen des sittlichen Handelns allmälig gesucht wurde.

Die jonischen Physiologen.

In eben dieser Zeit nun bemächtigt sich der in poetischen Vorstellungen vorliegenden Annahmen über Entstehung und Bestand der Welt auch die Absicht eines verständig klaren Erkennens, und hiemit ist die Vorstufe verlassen und der erste Schritt in die Philosophie selbst gethan; erklärlicher Weise war dieß zunächst eben nur ein denkendes Festhalten des bisher poetisch Vagen, und da ein solches Bestreben, wo es zeitgemäß und organisch sich einstellt, eine innere Nothwendigkeit in

sich selbst hat, so war es nicht auf Einen Mann, der es gleichsam entdeckt oder geschaffen hätte, beschränkt, sondern es war eine Forderung, welche die Zeit selbst fühlte, und welcher Mehrere in gleicher Stimmung gleichsam von selbst zu genügen suchten. Jener Stamm der Griechen aber, welcher durch die Culturstufe der Homerischen Poesie gebildet war und von dem epischen Genusse aus auch zur Befriedigung historischer Neugierde gelangte, der jonische Volksstamm nämlich, war geeigenschaftet, jenes Streben nach einer klaren Kunde der Entstehung der Dinge zu entwickeln, und die Aeußerlichkeit, sowie Beweglichkeit und Sinnlichkeit des jonischen Stammes warf sich natürlich nur auf die materiellen, sinnenfälligen Dinge, und suchte das materielle Entstehungs-Princip derselben. So entstehen im Zusammenhange mit den dort und damals vorliegenden, allgemeiner verbreiteten Anschauungen die in klarerer verständiger Form ausgesprochenen Ansichten der jonischen Physiologen gleichsam von selbst (wegen ihrer überwiegenden Richtung auf die Naturdinge bezeichnet schon Aristoteles jene Denker nicht als Philosophen, sondern als Physiologen oder Physiker), und es besteht daher zwischen Thales, Anaximander und Anaximenes nicht das strenge Abhängigkeitsverhältniß, wie in einer sektenmäßigen Philosophenschule, sondern mehr ist es eben die gleiche Richtung und eigene innere Verwandtschaft, durch welche sie zusammenhängen. Jedenfalls aber geschmacklos ist die schulmäßige Ausdrucksweise, daß Thales der erste Philosoph sei, denn einerseits ist er noch kaum Philosoph, und andrerseits sind die ersten Anfänge überhaupt nicht so persönlich individuell.

Zunächst nun wirft sich diese Auffassung des materiellen Bestandes der Dinge auf dasjenige, was in den poetischen Kosmogonien als der bildungsfähige, flüssig-bewegliche, chaotische Stoff bezeichnet war (im Zusammenhange mit der homerischen Mythologie, welche den Okeanos und die Thetis als Vater und Mutter aller göttlichen Potenzen bezeichnet); und der erste Versuch einer Doctrin ergreift in ächt griechischer Weise gleich eine ganz concrete Gestaltung der Materie, um sie zu verallgemeinern und doctrinär zum Princip zu machen. Thales nämlich (geboren in Milet um 640 v. Chr., den sieben Weisen beigezählt, und in der Tradition sowohl als Erfinder der Geometrie und Astronomie genannt, als auch in politischer Thätigkeit mit Krösus und dem jonischen Bundesrathe in Verbindung gebracht) bezeichnete, ohne seine Ansicht

schriftlich zu entwickeln, das Wasser als den Grundstoff der Dinge, insoferne ihm die Feuchtigkeit als das Ernährende und das Feuchte als das Bildsame erschien, und er (nach homerischer Anschauung) auch annahm, daß die Erde auf dem Wasser schwimme; und in dem Bestande und der Wirksamkeit dieses Einen Grundstoffes erkannte er wohl auch ein all-belebendes und all-bewegendes Princip der seienden Dinge. Eine Ableitung aber des Einzelnen aus dem Elemente des Wassers (durch Verdichtung und Verdünnung) scheint von Thales noch nicht versucht, keinenfalls aber etwa durchgeführt worden zu sein; sowie auch Alles, was über den eben angegebenen schlichten und einfachen Grundzug seiner Lehre hinausgeht, der späteren unkritischen Tradition angehört.

Einen entschiedenen Fortschritt aber macht diese jonische Betrachtung der Natur durch Anaximander (von Milet, geboren um 610 v. Chr.), dessen Werk über die Natur die erste philosophische Schrift der griechischen Litteratur genannt wird. Derselbe nämlich faßt den Begriff eines einheitlichen Grund-Stoffes viel höher, indem er das unbestimmte, aber jeder Bestimmtheit fähige, Materielle an die Spitze stellte, und er bezeichnete dasselbe als das Unbegrenzte und Unvergängliche, als das Alles Umfassende und Alles Lenkende und Bestimmende, welches, so lange es noch nicht zu einem bestimmten einzelnen Wesen geworden und hiedurch begrenzt worden ist, sich in einem Zustande der Vollkommenheit befindet, die durch das Losreißen der Dinge von diesem allgemeinen Urgrunde getrübt wird, daher alles Gewordene dadurch, daß es in das Unbegrenzte zurücksinkt, Buße leistet für jene Verletzung des Allgemeinen. In dieses Grundwesen, welches Anaximander sicher nicht allzu unkörperlich, sondern wohl als das allgemeine Wesen eines Stoffes überhaupt sich dachte, verlegte er die Action der Gegensätze des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten, womit die Nothwendigkeit einer steten Bewegung in jener allgemeinen Materialität und die Möglichkeit einer Ausscheidung des Einzelnen gegeben ist. Diese Gegensatz-Paare, welche uns von nun an in der griechischen Naturphilosophie nicht mehr verlassen, lagen ebenfalls schon in den mythischen Theogonien vor, und sie sind es auch, welche am meisten an orientalischen (persischen) Dualismus erinnern. Um die Festhaltung aber dieser Gegensätze ist Anaximander's Auffassung reicher

als die des Thales, sowie um die größere Allgemeinheit des Principes tiefer. Auch die Entstehung des Einzelnen zu erklären, hat Anaximander mannigfach versucht, und er nahm hiezu, nachdem er jene Gegensätze als Feuer und Luft einerseits, und als Erde und Wasser andrerseits, auch örtlich hatte auseinandertreten lassen, besonders die Wirksamkeit des ersteren in Anspruch, insoferne er sowohl das an der Grenze der Luft sich in Scheiben zertheilende Feuer in der Gestalt der Gestirne als ein Product längeren Bestandes bezeichnet und die Gestirne selbst Götter nennt, als auch indem er auf der Erde, welche er in der Mitte des Weltraumes durch ihr eigenes Gewicht gehalten sein läßt, den Fortschritt der Entstehung von Organismen einer trocknenden und erwärmenden Kraft der Sonne zuschreibt und dieß selbst auf den Menschen ausdehnt, welcher aus dem früheren Zustand eines Fisch-Lebens erst herangereift sei. Auch die meteorologischen Erscheinungen versuchte er aus Zuständen der Luft zu erklären. So legt Anaximander, wo er von der allgemeinen Natur eines Stoffes zu den bestimmten materiellen Dingen heruntersteigt, das Uebergewicht einer maßgebenden Activität für die Einzeln-Dinge doch wieder in Ein concreteres Wesen; und dieß bildet den Uebergang zu

Anaximenes (ebenfalls von Milet, wohl jüngerer Zeitgenosse Anaximander's). Dieser verließ wieder die Unbestimmtheit einer allgemeinen Materie, und glaubte, sowie er überhaupt sich ziemlich mit Detail-Untersuchungen in der Physik beschäftigte, so auch in einem einzelnen bestimmten Stoffe das Princip der Dinge zu erkennen; und zwar ist es die Luft, an welcher er die wesentliche Eigenschaft erblickte, daß sie Alles in sich einschließe und umfasse, und daß sie hiemit auch das Alles Zusammenhaltende sei, womit sich bei ihm die Beachtung des Athmens als Bedingung der Lebensdauer verknüpfte, so daß er in der Luft auch das Seelen-Princip sah, und in diesem Sinne bezeichnete auch er diesen Grund-Stoff als einen unbegrenzten, stets bewegten, ewigen und göttlichen (was man nicht so plump wie Cicero auszudrücken braucht, Anaximenes habe aufgestellt, die Luft sei der Gott). Daher ist es nur Täuschung, wenn man in Anaximenes einen Rückfall zu Thales erblickt; im Gegentheile verbindet er in der einzelnen bestimmten Körperlichkeit und zugleich Unendlichkeit seines Grundstoffes die Principien seiner beiden Vorgänger. Auch ist es ihm möglich, in seinen Urstoff die zur Erklärung

der Einzeln-Dinge erforderliche Gegensätzlichkeit mit einer wenigstens scheinbaren Uebereinstimmung mit physikalischen Erscheinungen zu verlegen; er nämlich führte hauptsächlich die Theorie der Verdünnung und Verdichtung aus, durch welche die Luft einerseits als heiße, nach oben steigende Luft zu Feuer sich verflüchtige, andrerseits zu wässrigem Niederschlag als Thau, Regen, Wasser, und zuletzt zu Eis, also zum Festen, sich verdichte; so daß der dabei mitspielende Gegensatz des Warmen und Kalten eine dynamische Grundlage in der auflockernden und zusammenziehenden Wirkung der dem Grundstoffe einwohnenden Bewegung erhält. Von solchen Grundsätzen aus suchte Anaximenes die Entstehung des Regens, Schnees, des Leuchtens des Meeres, des Erdbebens, und selbst des Regenbogens zu erklären.

Aehnliche Annahmen wie Anaximenes scheinen Idäos und Melesagoras ausgesprochen, Hippo hingegen mehr an Thales sich angeschlossen zu haben.

So erkennen wir in den Bestrebungen der jonischen Physiologen schon hübsche Vorarbeiten zur Elementenlehre der folgenden Philosophie.

Die Pythagoreer.

Hatten die Joner mit aller Einseitigkeit das stoffliche Object aufgegriffen, um es in ein Princip umzusetzen, so zeigt sich bei den Dorern in Folge der diesem Stamme eigenen Begabung die Kehrseite; sie greifen nämlich in das Innere und in den Gedankenschatz des menschlichen Subjectes, um mit unbefangener Zuversicht Producte desselben als Principien aufzupflanzen. In dieser überwiegend inneren Productivität liegen sie dem eigentlich philosophischen Triebe näher, denn systematische Einheit wächst dem Menschen nicht von außen zu; und ein langsamerer, zäherer Verlauf führt vom ersten Ringen und den ersten verzeihlichen Fehlgriffen und Abwegen zu einer plastisch abgerundeten Gestalt. Im eigentlich hellenischen Mutterlande aber war der Dorismus staatlich allzu straff angespannt, als daß die geistige Triebkraft in den enge abgegrenzten Schranken Raum für bloß speculative Interessen hätte finden können; die dorischen Ansiedlungen in Sicilien und Unteritalien hingegen gestatteten einen weiteren Spielraum

von Verhältnissen, und dort bildete sich auch in den Städten Großgriechenlands die dorische Philosophie aus, und zwar zunächst in den Pythagoreischen Auffassungen.

Pythagoras selbst, der Ueberlieferung nach ein Samier, geboren um 570 v. Chr., war in Kroton in politischer Thätigkeit, indem er völlig auf dem Boden dorischer Institutionen stehend als Theoretiker eine Art Staat, dem lacedämonischen höchst ähnlich, einzurichten bestrebt war; die Gütergemeinschaft, gemeinschaftlichen Mahle, diätetischen Vorschriften zur Abhärtung, vorgeschriebene Lebens- und Tages-Ordnung u. dgl., was in dem sogenannten pythagoreischen Bunde sich findet, die Gleichstellung der Frauen nicht ausgenommen, ist den kretisch-spartanischen Institutionen äußerst ähnlich, nur waren in jenen Staaten diese Einrichtungen, wenn auch nicht ohne theoretischen Einfluß von oben herab entstanden, durch das staatliche Ansehen einer Verfassung geschützt; hier hingegen sollten sie auf einem doch etwas verschiedenen Boden durch einen Doctrinär erst hergestellt werden, welcher daher auch die zwingendste Autorität nun persönlich für sich in Anspruch nahm und von den Mitgliedern des Bundes auch nach allen Regeln des Autoritätsglaubens verehrt wurde, und die späteren Generationen dieser Mitgliedschaft versäumten es daher auch nicht, einen vollständigen Wunderthäter aus der Person ihres Stifters zu gestalten. Daß aber die Städte Großgriechenlands das Auftreten dieses politischen Doctrinärs, welcher ächt dorisch sowohl gegen die Tyrannis als auch gegen die Demokratie Propaganda machte, nicht lange ruhig mitansehen konnten, erhellt aus der wahrscheinlich öfters nöthig gewordenen Vertreibung der pythagoreischen Bündler. Dieß Alles nun ist an sich für die Geschichte der Philosophie ohne Interesse, und auch die hohe sittliche Absicht, welche den Vorsteher jenes Bundes beseelte, macht ihn noch nicht zu einem Philosophen, wozu noch kommt, daß er seine Ansichten auch gar nicht schriftlich darlegte. Aber dennoch ist in der Persönlichkeit und den Absichten des Pythagoras ein Moment, aus welchem ein ziemlich reicher philosophischer Betrieb, wenn auch in eigenthümlicher Weise, sich erhob, aber erst allmälig zu festerer Form gelangte. Fast ein Jahrhundert nach dem Leben des Stifters verfloß, da auch seine ersten Jünger Nichts aufgezeichnet zu haben scheinen, bis Philolaos und Archytas die pythagoreische Lehre darstellten, und auf den Fragmenten

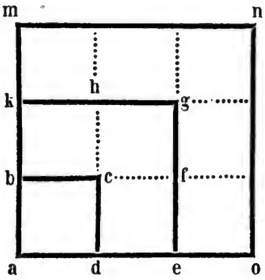
des erstern dieser beiden und den Stellen bei Aristoteles, welcher übrigens stets auch nur von „Pythagoreern", nie von Pythagoras spricht, beruht unsre Kenntniß der Doctrin, wie sie bei den ersteren Generationen sich gestaltete; denn die von Wundersucht, Aberglauben und fleischfeindlichem Fanatismus durchwobenen Berichte der Neu-Pythagoreer und Neuplatoniker dienen nur zur Charakteristik eben jener späteren Jahrhunderte, in welchen sie entstanden.

Nämlich die Grundanschauung einer Alles beherrschenden Systematik, einer strengen, ebenmäßigen Ordnung, in welche sich das Einzelne harmonisch fügt, wie dieß in dem dorischen Staatsorganismus, der das Einzelne fast verschlingt, so scharf ausgeprägt war, ist der innerliche Anstoß einer Idealität, woraus der Pythagoreismus floß; und als geeigneter Wirkungskreis einer solchen Auffassung bot sich die gleichfalls ächt dorische Ausbildung der Musik dar, und zwar der Saiten-, nicht der Blas-Instrumente; hiezu kam die in jene Zeit fallende und selbst durch einen Sinn für Systematik und Ebenmaß bedingte Förderung der Mathematik, in welcher dem Pythagoras selbst die mit Jubel ausgesprochene Entdeckung neuer Lehrsätze zugeschrieben wird. (In Bezug auf Mathematik aber ist im Auge zu behalten, daß reine Arithmetik und Algebra überhaupt nicht Sache der Alten war, sondern dieselben die algebraischen Functionen nur in der greifbareren Form geometrischer Construction sich denken konnten, daher auch die mathematische Terminologie der Griechen durchweg geometrische Anschauungen als Quelle hat.) Solche Ansichten nun sprach auch über das Weltganze Pythagoras seinen Anhängern gegenüber aus, und mit unmittelbarer Begeisterung führten die Pythagoreer eine Systematik der Welt in diesem Sinne aus; harmonische Ordnung in geometrisch abgemessenem Ebenmaße, und der Ausdruck dieser Ordnung und dieses Ebenmaßes in den Zahlen-Verhältnissen war der begeisternde Grundgedanke, welcher mit jugendlicher Frische ergriffen auch zu einseitiger Ueberschätzung und ausschließlicher Behandlung dieser zum Princip gemachten Auffassung führte. Denn je weniger diese Systematik eine abstract logische war, und je mehr sie doch auf dem realistischen Boden der antiken Verhältnisse beruhte, desto mehr mußte sie in ihrer unmittelbaren Fassung und ihrer Vermengung mit dem Realen zu einer Mystik führen, und daher, wie alle Mystik, gerade in dem Kleinlichsten und Entlegensten die größte Nähe des

Erhabensten erblicken zu können glauben. Dadurch aber ist dieser Richtung eine zähe Lebensdauer innerhalb der Anhänger, welche eine Secte bilden, gesichert, und sie muß in Spielereien und Phantastereien ausarten, welche weit außerhalb des Gebietes der Philosophie fallen, deren Geschichte in allen solchen Fällen nur die innere Triebfeder zu betrachten hat. Daß die Detail=Ausführung sich auf die am gelegensten sich darbietende Mathematik warf, und so von den Pythagoreern, wie sich schon Aristoteles ausdrückt, die Mathematik zur Philosophie gemacht wurde, versteht sich von selbst, aber der Ausgangspunkt dieser ganzen Richtung ist nicht die mathematische Abstraction als solche, sondern der allgemeine Gedanke einer harmonischen Systematik, und dieser Gedanke ist national dorisch.

In diesem Sinne ist (auch nach den Bruchstücken des Werkes des Philolaos) der Ausgangspunkt der pythagoreischen Lehre die Betrachtung, daß das Weltganze als ein Geformtes sich darbietet, wodurch ein noch Ungeformtes und ein Formendes vorausgesetzt wird, deren ersteres das Unbegrenzte und letzteres das Begrenzende genannt wird; und dafür, daß nicht Alles unbegrenzt sein könne, wird als Grund die Unerkennbarkeit des schlechthin Unbegrenzten angegeben (also bereits hier die Forderung des menschlichen Denkens als Maßstab). Nun aber wird dieser Grundsatz einer gegenseitigen Einwirkung des Unbegrenzten und des Begrenzenden sogleich in mathematischer Versinnlichung ausgeführt, und die gerade Zahl als das Unbegrenzte, sowie die ungerade Zahl als das Begrenzende bezeichnet, insoferne bei Fortsetzung der Division durch Zwei oder der Multiplication mit Zwei das hinzutretende Eins eine ungerade Zahl erzeugt und so eine Einhalt thuende Grenze setzt (gleichsam $n,\ 2n,\ 2 \times 2n, \ldots\ldots 2^{m}.n + 1$ und $\frac{1}{n}, \frac{1}{2n}, \frac{1}{2.2n}, \ldots\ldots \frac{1}{2^{m}.n + 1}$); und da mit naiver Anschauung geometrisch das Quadrat als ein Gerades und das Rechteck als ein Ungerades betrachtet wird, dient das Verhalten der sogenannten gnomonischen Zahlen ganz besonders zur Verdeutlichung davon, wie das Gerade durch das Ungerade begrenzt werde; nämlich man bemerkte das arithmetische Gesetz, daß die natürliche Reihe der Quadrate

dadurch gebildet werden kann, daß man die ungeraden Zahlen ihrer natürlichen Reihe nach vom ersten Quadrate an successiv zu dem je vorhergehenden addirt, d. h. $1 + 3 = 4$ ($= 2^2$), $4 + 5 = 9$ ($= 3^2$), $9 + 7 = 16$ ($= 4^2$), $16 + 9 = 25$ ($= 5^2$), $25 + 11 = 36$ ($= 6^2$) u. s. f.; und nun heißen die ungeraden Zahlen gnomonische davon, daß sie geometrisch dargestellt in ihrer Figur



Aehnlichkeit mit einem Winkelhaken (Gnomon) haben; nämlich das Quadrat abcd ist $= 1 = 1^2$ (wenn ad $= 1$ ist), und aus ihm wird das Quadrat akge, welches $= 4 = 2^2$ ist, dadurch, daß der Gnomon bkgedc um das erste herumgelegt wird; dieser Gnomon aber, von dessen drei gleichen Bestandtheilen jeder (z. B. dcfe) wieder $= 1$ ist, mißt daher 3, und es entspricht also dieses Herumlegen des Gnomon dem obigen $1 + 3 = 4$; ebenso entsteht nun das Quadrat amno $= 9 = 3^2$ dadurch, daß zum Quadrate akge ($= 2^2$) der Gnomon kmnoeg, welcher $= 5$ ist, herumgelegt wird, also wie oben $4 + 5 = 9$, u. s. f. So also heißen die ungeraden Zahlen die gnomonischen, und nun vertiefte man sich in die Betrachtung, daß das erste Quadrat 1 zugleich Quadrat und sein eigner Gnomon sei, sowie daß bei der Fortsetzung dieser Operation das Quadrat stets neu begrenzt werde, und während es ein andres geworden, doch als Quadrat sich gleich bleibe, u. dgl.; auch wird die bei dem Streben nach stets erneuertem Quadrat-Werden jedesmal eintretende Pause als das Leere bezeichnet, welches hiemit in der Zeit liege. In ähnlicher Weise wird nun aber auch wieder das Formirende und Abschließende an den Zahlen selbst betrachtet, und nicht bloß ein großes Gewicht auf die abschließende Zehnzahl gelegt, sondern auch, da $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ist, die Vierheit der ersten vier Zahlen gleichsam als die göttliche Urkraft bezeichnet, durch welche die Zehnzahl entstehe; und sobald auf diese Weise einmal in den Zahlen ein formirendes Princip gesehen wird, ist der Schritt zu mystischer Symbolik und Grundlegung von Zahlen als schaffender und bestim-

mender Kräfte leicht gemacht, und so heißt denn auch nicht bloß geometrisch 1 der Punkt, 2 die Linie, 3 die Fläche, 4 der Körper, sondern auch in zügelloser Mystik ist wieder 1 das Haupt, 2 das Herz, 3 der Nabel, 4 die Genitalien, oder auch wieder 2 die Vorstellung, 3 die Ehe, 4 die Gerechtigkeit, 6 das Leben, 7 die Einsicht, 8 die Liebe u. s. f; und auf diesem Boden konnte ebenso leicht noch bis zum Extremsten fortgegangen werden, daß alle Dinge nach Muster der Zahlen, oder gar aus Zahlen selbst bestehen. Eine solche Deutung der Zahlen als bestimmender Kräfte wird noch dadurch befördert, daß man die Zahlen-Verhältnisse der musikalischen Harmonie in den Intervallen der Töne einer Octave fand, was die Tradition dem Pythagoras selbst zuschreibt, und hiedurch mußte man in der mathematischen Auffassung der harmonischen Formirung der Dinge noch mehr bestärkt werden. So wird die Harmonie selbst als Ursache und Zweck des Weltganzen betrachtet, und das Universum, der Zehnzahl zu lieb in zehn Sphären getheilt, verwirklicht durch die arithmetisch abgemessenen Intervalle derselben die allumfassendste Harmonie in einer Musik, welche für uns, die wir den Zustand des Nichtvorhandenseins derselben nicht kennen, nicht hörbar ist; in der Mitte dieser harmonischen Sphären des Weltganzen thront das Eins, und an der äußersten umgebenden Sphäre ist wieder das Eins, welches in dieser Beziehung selbst mit materieller Deutung des Lichtes sogar ausdrücklich als Feuer bezeichnet wird (ein Fingerzeig für die Bedeutung des Feuer-Elementes bei den Uebrigen). In solch' harmonischer Anordnung erkannten die Pythagoreer das Belebende sowohl des Universums als auch des Einzelnen, und so entsteht die Annahme einer Weltseele, aus welcher die menschliche Seele ihren Ursprung hat (wieder in stark materieller Fassung bezeichneten einige Pythagoreer die Sonnenstäubchen als Seele); wie sehr aber Zahl und Harmonie dabei ineinanderfließe, erhellt daraus, daß die menschliche Seele einerseits als Harmonie des Leibes bezeichnet wird und andrerseits nur vermittelst der Zahlen zu einer Erkenntniß gelangen soll, sowie auch die Tugenden hinwiederum auf Zahlen reducirt wurden. Gerade aber in der das Wesen des Menschen ausmachenden Vereinigung erschien die Harmonie als eine nicht bereits bestehende, sondern erst herzustellende, und sowie sich dagegen in dem Fleischlichen und den Leidenschaften ein namentlich durch Musik zu milderndes Hinderniß zu

erheben schien, so wurde auch die völlige Erreichung dieses Zieles einem längeren Verlaufe, als der dieses Lebens ist, zugewiesen, und die Auffassung, daß gleichsam verschiedene Versuche der Seele, sich als Harmonie zu bewähren, entweder diesem Leben schon vorhergegangen sein können, oder aber besonders zum Lohne und zur Strafe demselben noch nachfolgen, ist das Motiv der poetisch mystisch ausgemalten Seelenwanderung. Einzelne Lebensregeln, Vorschriften über Nahrung u. dgl. beruhen auf mystisch-doctrinärer Detail-Ausführung der Ansicht, daß es schwierig sei, das Leibliche unter die Harmonie zu fügen.

Wenn die sogenannten regulären Körper mit den vier Elementen identificirt werden, nämlich das Tetraeder mit dem Feuer, das Oktaeder mit der Luft, das Ikosaeder mit dem Wasser, der Würfel mit der Erde, das übrig bleibende Dodekaeder aber als das Lastschiff der Sphäre bezeichnet, und hiebei wieder die schaffende Kraft einer Zahl als wirkend betrachtet wird, so daß von einer Feuer-Zahl, Luft-Zahl u. s. f. die Rede ist, so beruht dieß auf einem Anschlusse der die Theorie entwickelnden Pythagoreer an die unterdessen seit dem Stifter erwachsene Naturphilosophie eines Heraklit und Empedokles; das Gleiche gilt von einer bei Aristoteles überlieferten pythagoreischen Tafel von zehn Gegensatz-Paaren (Begrenzt — Unbegrenzt, Ungerade — Gerade, Eins — Vieles, Rechts — Links, Männlich — Weiblich, Ruhend — Bewegt, Geradlinig — Krummlinig, Licht — Finsterniß, Gut — Bös, Quadrat — Rechteck; das erste Glied dabei ist immer das Bessere, Mächtigere, Begrenzende); denn auch die reichere Entwicklung der verschiedenen Gegensätze gehört dem übrigen Fortschritte der griechischen Speculation an.

Die Eleaten.

Die Aufstellung von Principien, welche ihrem Inhalte nach aus dem innerlich Geistigen entnommen sind, erhält den eigentlich methodischen Antrieb erst dann, wenn die Einheitlichkeit erfaßt wird, welche der Mensch in dem Wesen seines Geistes und durch die eigene Thätigkeit desselben erkennt, indem er in und während aller Veränderung und Vielheit sich selbst als ein Eines, Individuum, fühlt und bezeichnet.

Gegenüber dem bloßen harmonischen Zusammengefügtsein und geordneten Zusammenstimmen der Vielheit, wie es der Pythagoreismus auffaßte, ist es der Fortschritt im dorischen Denken, welchen die Eleaten begründen, und das Verdienst derselben, daß sie diese Forderung einer an sich schlechthin bestehenden Einheit aussprachen, wenn auch die Gefahr vorlag und eintrat, daß die dem menschlichen Wesen ebenso einwohnende Vielheit der Realität doch noch neben diese Einheit hingestellt werden mußte, oder aber mit Ueberschätzung der Kraft der Einheit unseres Denkens und mit einseitiger Ueberhebung derselben sogar als das Unreale, Unwirkliche bezeichnet werden sollte. Beides geschieht auch durch das jugendlich frische Ergreifen des erst erwachten Gedankens; die griechische Entwicklung fördert eben mit aller Unbefangenheit ein Jedes, was in ihr agirt oder reagirt, in einer deutlichen abgeschlossenen Gestaltung zu Tage.

Xenophanes von Kolophon, dessen mehr als neunzigjährige Lebensdauer ungefähr zwischen 580 und 480 v. Chr. fällt, und welcher aus seiner Vaterstadt vertrieben an der Gründung der phönicischen Kolonie Elea (Velia in Lucanien) sich betheiligte, ist der erste Vertreter dieser auf gänzliche Einheit gerichteten Speculation, welche in der eben genannten Stadt nach ihm eine weitere Ausbildung erfuhr und hievon auch den Namen der eleatischen Philosophie trägt. Bei ihm aber erscheint diese Auffassung noch in höchst einfacher Form, indem er nur den Grundsatz ausspricht, daß das Seiende Eines sein müsse und in dieser Einheitlichkeit sich nicht verändern könne, und folgerichtig faßt Xenophanes diese Einheit des Seins, welche ihm das höchste Denkbare ist, darum als die allein richtige Bezeichnung des Göttlichen, indem er sagt, das Eine sei der Gott, nicht an Leib noch an Sinn dem Menschen ähnlich, ohne Entstehen und ohne Tod; daher sein Ausspruch, daß man über Gott Nichts gewisses sagen könne, durchaus nicht skeptisch ist, sondern nur den gewaltigen Aufschwung zum Gedanken der Einheit ausdrückt, welcher jede vermenschlichende Bestimmung, wodurch Gott wieder in die Vielheit gezogen würde, fern halten will; muß sich Xenophanes ja doch selbst wieder menschlicher Worte bedienen, wenn er den poetisch schönen Gedanken ausspricht, daß, was bei dem Menschen als ein Sehen und ein Hören und ein Denken getrennt sei, dieß bei Gott in Einer Totalität sich durchdringe, und daß Gott mühelos

über Alles walte. Dieser speculative Trieb einer höchsten Einheit machte den Xenophanes aber auch zum ausgesprochenen Feinde der homerischen Poesie und Mythologie, an welcher er die Vermenschlichung des Göttlichen und das vielseitige, in die menschlichen Leidenschaften gezogene Handeln desselben förmlich haßte. So rasch und scharf ausgeprägt gestalten sich in der griechischen Kultur alle Momente, daß kaum fünf Jahrhunderte nach der Entstehung des homerischen Volks-Evangeliums bereits über Homer und Hesiod geschmäht wird, und zwar mit Unverständniß des Wesens der Poesie und der nothwendig poetischen Gestaltung aller Religion; alle bloß abstracte Einheit kann eben den Reichthum der Vielheit wohl negiren, nicht aber construiren. Xenophanes aber war, ohne dieses Princip der Einheit des Seienden näher zu bestimmen, von demselben so durchdrungen, daß er angenommen zu haben scheint, es müsse sich diese Einheit auch in den äußeren Natur-Dingen bewähren, indem Alles, was aus der Erde entsprossen, zuletzt wieder zur Erde zurückkehre; aus Erde nämlich und Wasser, sagt er, sei Alles entstanden, wobei ihm der flüssige Zustand der eigentlich ursprüngliche schien, aus welchem einerseits die erdige Oberfläche durch Trocknen sich gehoben habe (wofür er sogar Versteinerungen als Beleg benützt haben soll), und andrerseits die trockene feurige Ausdünstung zu Gestirnen geworden sei.

In der reicheren Ausführung dieses Principes durch Parmenides (von Elea, geboren um 520 v. Chr., als Gesetzgeber seiner Vaterstadt thätig, wegen der hohen Sittlichkeit seines Lebens im Genusse der höchsten Achtung seiner Zeitgenossen, lernt um 455 in Athen den jungen Sokrates kennen) erkennen wir schon an der Form seines Lehrgedichtes den mächtigen Drang einer nach dem Ausdrucke ringenden Speculation, und ein hohes Selbstvertrauen des seiner Einheit sich bewußten Denkens, womit es sich dem Gebiete der täuschenden Meinung als allein Wahrheit verkündend gegenüberstellt. In einer noch bei Plato nachklingenden mythischen Fassung läßt sich Parmenides von weiblichen Sonnen-Gottheiten aus der Nacht dieses Erden-Dunkels durch die Thore des Tages zur Dike (vergeltenden Nothwendigkeit) geleiten, und erfährt von ihr eine zweifache Lehre, deren die erste, als Rede der Wahrheit bezeichnete, die Einheit des Seins enthält, die zweite aber, als Meinung der Sterblichen bezeichnet, das Princip des concreten

Wandelbaren bespricht. Dabei aber ist durch die Gegenüberstellung der Wahrheit und der Meinung kein Dualismus begründet, denn einerseits soll dem Gebiete des Täuschungsvollen und Wandelbaren ja eben, insoferne es ein wandelbares ist, gar nicht das einzig wahre principielle Sein zugestanden werden, und andrerseits, insoferne es doch einmal da ist, soll auch hier Ein des Herrschens würdiges Princip durchgeführt werden. So nämlich wird ein durch Erhebung in das Ueber-räumliche, Ueber-zeitliche und durch Versenkung in die eigene Idealität des Denkens gewonnener Begriff des Seins als der des ausschließlich allein Seienden gefaßt und als der unverrückbare Grundsatz ausgesprochen, daß das Sein ist und das Nichtsein nicht ist, womit das Werden und das Werdende als ein Nicht-sein und Nicht-seiendes eben von dem Einen wahren Sein ausgeschlossen sind; daher wird das Sein so scharf als möglich als ein einartiges, unwandelbares, unbegrenztes, weder gewesenes noch künftiges, sondern schlechthin ganz gegenwärtiges, als ein weder gewordenes noch vergängliches, als ein untheilbares, ohne Verschiedenheit überall gleiches bezeichnet; und insoferne dieses Sein allerdings nicht das äußerlich Erfahrungsmäßige, sondern eben ein Product des abstracten Denkens ist, so wird folgerichtig gesagt, daß in diesem Sinne Denken und Gegenstand des Gedankens das Nämliche seien, da außerhalb dieses so Seienden und ohne dasselbe eben Nichts wahrhaft (denkmäßig) ist. So sei Alles, was die Menschen als ein Entstehen und Vergehen oder als qualitative oder Orts-Aenderung bezeichnen, bloßer Namen-Ausdruck ohne Realität; aber innerhalb der sogenannten Welt des Wandelbaren als Gegenstand der bloßen täuschenden Meinung seien zwei Gestalten, von welchen die Sterblichen sprechen: die eine das Auflockernde, Leichte, Warme, die andre das Verdichtende, Schwere, Kalte, also ungefähr dem Feuer und der Erde entsprechend; von diesen beiden nun wird das letztere, nämlich das Schwere, Kalte als das unreale bezeichnet, mit welchem als einem nicht-seienden die Menschen völlig im Irrthume begriffen sind. Diese Welt des Wandelbaren aber enthält so überall die Mischung der Gegensätze des Leichten und Schweren oder des Lichtes und der Finsterniß, und die Göttin der Vergeltung und Nothwendigkeit, als Grund des schlimmen Werdens mischt, zuerst die einigende Liebe im Eros ersinnend, die Gegensätze des Männlichen und Weiblichen. So ist also Mischung von Sein und Nicht-sein das

Wesen der wandelbaren Dinge, welches Sein aber eben nicht als das eigentliche wahre Sein bezeichnet wird, sowie ja auch die Meinung an sich aus Wahrheit und Irrthum gemischt ist, und daher ebenso dem wahren Lichte der Wahrheit gegenübergestellt wird; das also, daß das Werden die nur nicht als eine dem Sein ebenbürtige anerkannte Mischung des Seienden und Nicht=seienden (des Feuers und der Erde) ist, das ist das Wahre und Principielle an der Welt der wandelbaren Dinge, und innerhalb dieser Mischung von Seiendem (Feuer) und Nicht=seiendem (Erde) ist das erstere als seiendes demnach die eigentlich wahre Realität der Dinge, soweit sie Realität haben. Sowie aber solche Mischung das Sein der wandelbaren Dinge, und also auch das Sein der Sterblichen ist, so ist es nach der obigen Gleichstellung von Sein und Denken folgerichtig, wenn Parmenides sagt, Jedem stehe so der Sinn, wie er die Mischung der Glieder hat, und das Nämliche, was denke, sei auch die Natur der Glieder, so daß wir mit dem Dünnen das Dünne und mit dem Schweren das Schwere u. s. f. erkennen. So spricht Parmenides den idealistischen Wunsch eines rein einheitlichen Denkens oder gleichsam den Satz aus, daß, wenn Alles Eines wäre, wir das wahre Wissen besäßen; daß aber dem nicht so ist, wird in dem Zugeständnisse anerkannt, daß unsre empirische Welt eine Welt der Vielheit, der Nothwendigkeit der Gegensätze und der Täuschung ist.

Darin nun liegt wieder die so recht doctrinäre, nach dem Handgreiflicheren haschende Einseitigkeit der nächsten Schüler des Parmenides, daß sie das eben zuletzt bemerkte Verhältniß von Einheit und Vielheit zur Wahrheit und Täuschung so extrem auffaßten, daß sie nicht bloß das ruhende wandellose Sein als das einzig wahre bezeichneten, sondern auch die Existenz der Vielheit und Bewegung selbst als eine durch Wahrheit zu verscheuchende Täuschung betrachteten. So hat schon Melissos (von Samos, angeblich Feldherr einer samischen Flotte, 440 v. Chr.) die Annahme eines über das Werden erhabenen Seins durch Beweise zu stützen gesucht, da es nämlich weder aus Nicht=seiendem noch aus Seiendem werden könne, — aus Nicht=seiendem darum nicht, weil aus demselben überhaupt Nichts werden könne, und aus Seiendem nicht, weil es dann ja schon gewesen, und nicht erst geworden wäre —; aus ähnlichen Gründen könne das Sein auch nicht vergehen, weder in ein Seiendes noch in ein nicht Seiendes (man sieht, Melissos verläßt

hiemit schon den Boden der unmittelbaren übersinnlichen Auffassung des Begriffes des Einen Seins, und er gesteht ja gerade durch die Polemik die Existenz des Werdens und Vergehens zu, welches Werden und Vergehen eben nur nicht von dem höchsten Einen Sein gilt). Hat demnach das Sein zeitlich weder Anfang noch Ende, so schließt Melissos plump genug daraus, daß es darum auch räumlich unbegrenzt sei, und hiemit fällt er mit dem eben überräumlich sein Sollenden wieder in die räumliche Anschauung zurück, während er alle vom Menschen sinnlich wahrgenommene Veränderung schlechthin darum als Täuschung bezeichnet, weil ja Alles in stetem Uebergange (z. B. das Kalte im Uebergange zum Warmen u. dgl.) sei, denn, meint er, wäre die Wahrnehmung wahr, so müßte sie Bestand haben. Und in jenem nun räumlich gefaßten Sein kann auch Melissos nicht umhin, ähnlich wie Parmenides zwei Gegensätze, nämlich Feuer und Wasser, als wirkende Kräfte für die den Bestand der Dinge schaffende Nothwendigkeit anzunehmen. So fällt Melissos troß dem Bestreben, das eleatische Sein zu begründen, mit demselben in die jonische Auffassung zurück.

Noch schärfer aber zeigt sich die Folge eines allzuraschen einseitigen Fixirens der Parmenideischen Lehre bei Zeno (von Elea, geboren um 500 v. Chr., höchst inniger Freund seines Lehrers Parmenides, auch an der Gesetzgebung in Elea betheiligt, und durch seinen in politischen Kämpfen gegen einen Tyrannen standhaft erlittenen Tod berühmt), und mit aller Selbstüberhebung rennt hier bereits das abstracte Denken absichtlich und sich dessen bewußt gegen die sogenannte Gemeinvorstellung an und wird destructiv; eine Förderung jedoch erfährt die Speculation nebenbei dadurch, daß das isolirte Denken seine ihm selbst einwohnende Kraft des Formellen erprobt, und Zeno schrieb in Prosa, und zwar als der erste in dialektischer Form, sei es in Fragen und Antworten, oder in paragraphenartiger Eintheilung in aufgestellte Sätze und deren Besprechung; wenn die Ueberlieferung richtig ist, daß Zeno die Philosophie des Empedokles erklärt und erläutert habe, so läge auch hierin der Eintritt eines bewußt reflexiven Standpunktes. Er wollte gegen diejenigen schreiben, welche über das Eine Sein des Parmenides spotteten, und wendete sich daher polemisch gegen die Realität des vielheitlichen Materiellen, da in demselben das Eine Sein nie zu finden sei; wenn man ihm, sagte er, das Eins gebe, so wolle er die Dinge erklären; nun

aber seien in den Dingen allerwegs nur Widersprüche, denn jedes Ding sei zugleich ähnlich und unähnlich, zugleich Eines und Vieles, zugleich bewegt und ruhend, eine wahre Einheitlichkeit sei wegen der in's Unendliche gehenden Theilung nicht möglich, nirgends sei Consequenz, denn z. B. ein Scheffel Korn mache beim Herabfallen ein Geräusch, hingegen ein einzelnes Körnchen oder der zehntausendste Theil eines solchen mache kein Geräusch. So wollte Zeno das realistische Bewußtsein an sich irre machen und in Verlegenheiten bringen, wozu auch gehört, daß er die Existenz des Raumes damit bestritt, daß, falls es einen Raum gebe, dieser wieder eines Raumes bedürfe, und so fort in's Unendliche. Am berühmtesten in dieser Beziehung sind seine Beweise gegen die Existenz der Bewegung geworden; er behauptete nämlich, die Bewegung könne nie zu einem Anfange gelangen, da die noch so klein gedachte Linie, welche zuerst zu durchlaufen sei, immer noch in's Unendliche getheilt werden könne, so daß vor jedem angenommenen ersten Durchschreiten immer wieder noch ein erstes liege; in demselben Sinne behauptete er auch, der schnellfüßige Achilleus könne eine vor ihm ausgegangene Schildkröte nie einholen, weil der übrig bleibende Vorsprung derselben immer wieder unendlich theilbar sei, und daher Achilleus immer noch zuerst an einen rückwärtsliegenden Punkt kommen müsse, ehe er an den so eben von der Schildkröte verlassenen gelange; ja er scheute die schroffste Ausdrucksweise seiner Ansicht nicht, indem er sagte, der abgeschossene, in der Luft schwebende Pfeil stehe still, weil zwischen den einzelnen Augenblicken der Zeit eben Nichts sei, und in diesem Nichts seienden Zwischenzustande der Pfeil sich nicht bewegen könne, die einzelnen Augenblicke selbst aber seien eben nur Punkte ohne Ausdehnung und also wieder kein Zeitraum, in welchem der Pfeil sich bewegen könne. Man sieht, daß der Grund dieser ebenso capriciösen als arroganten Bethätigung der Speculation, welche zu widerlegen eine im Alterthume oft unnütz verschwendete Mühe war, nichts Andres ist, als daß das ausschließlich einheitliche Denken eben den Begriff der Continuität selbst aufgehoben hat, indem es die Linie in Punkte und die Zeit in Augenblicke zertrümmerte, denn das Continuum für das Denken in Zählbares theilen ist doch etwas Andres, als behaupten, das Continuum bestehe wesentlich aus Discretem.

Herakleitos.

Hatte sich so im Bisherigen sowohl die Gebundenheit des Denkens an die Materie in der jonischen Physiologie, als auch die Selbstständigkeit der Speculation in ihrer eigenen Kraft bei den dorischen Richtungen der Philosophie erwiesen, so trat zum glücklichen und raschen Fortschritte des theoretischen Bewußtseins auch schon bald das Bedürfniß der Vereinigung dieser zwei Momente ein; denn schon gleichzeitig mit der durch Parmenides erfolgten Ausbildung des eleatischen Grundgedankens fällt die philosophische Thätigkeit des Herakleitos von Ephesus (seine Blüthezeit um 500 v. Chr.), welcher wohl mit Recht sich als Niemandens Schüler bezeichnete, und seine Schrift „über die Natur" mit solcher Fülle und Kraft einer frisch hervorquellenden Speculation verfaßte, daß schon Sokrates sagte, zur Lectüre derselben gehöre ein tüchtiger Schwimmer; und die spätere Schulgelehrsamkeit, welche lieber Alles plan- und ebenmäßig bequem gehabt hätte, bezeichnete den Heraklit mit dem später ganz üblich gewordenen Beinamen „der Dunkle (Skoteinos)". Sein Grundgedanke, welcher in mehreren Aussprüchen uns erhalten ist, war die Vereinigung der Gegensätze; so sagt er, offenbar nach dem Ausdrucke ringend: „indem das Eins sich mit sich selbst entzweit, ist es verträglich" oder „verknüpfen möchtest du wohl Ganzes und Nicht-Ganzes, Verträgliches und Entzweites, Uebereinstimmendes und Nicht-übereinstimmendes, denn aus Allem ist Eines und aus Einem Alles" oder „Einer ist der Weg nach oben und nach unten" oder „Gut und Bös geht in dasselbe zusammen". Und sowie er sicher zu der später so reichlichen Beachtung der Gegensätze beitrug, so ist es tief begründet für dieses Gefühl der Identität der Gegensätze, wenn er von sich sagt, „ich suchte mich selbst", was hier offenbar fruchtreicher wirkte, als die Inschrift des delphischen Tempels. Soll aber diese Vereinigung der Gegensätze nicht ein bloßer abstract formaler Gedanke sein, so liegt in ihr nothwendig die Bewegung eines steten Kampfes des zur Einheit berufenen Getrennten und zugleich der Bestand einer höheren waltenden Harmonie. So vertieft sich Heraklit in die Betrachtung, daß überall stets Bewegung und Alles in ewigem Flusse sei, und indem er dieses Bild des Flusses gebraucht, hebt er

hervor, daß wir nicht zweimal in den nämlichen Fluß steigen können, denn immer ströme andres und andres Wasser zu, nie und nirgends ja sei Ruhe oder Stillstand, und insofern der Tod als Stillstand erscheint, bezeichnet Heraklit den Leichnam als verwerflicher, als selbst Unrath; aber eben ein Gegenlauf, eine stete Action von Entgegenstrebendem und wegen seiner Verschiedenheit sich aneinander Reibendem ist diese Bewegung, d. h. „der Krieg ist der Vater der Dinge". Dieser ganze Begriff der Bewegung aber nun, so sehr er Product und Spiegelbild des Denkens ist, wird von Heraklit physikalisch gefaßt, womit er dem sinnlich beweglichen Jonischen verwandt ist; er macht nämlich jenes materielle Wesen, welches als das schlechthin beweglichste und penetranteste sich erweist, das Feuer, zum Träger dieser bewegenden Kraft, welche ihm das ewige Wesen der Dinge ist; die Welt, sagt er, hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern immer war sie, ist und wird sein ewiglebendes Feuer, nach Maßgabe entbrannt und nach Maßgabe verlöschend; gegen Feuer wird Alles umgetauscht und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold. Und aus dem Feuer, welches hiemit nicht eigentlich ein vorher bereit liegender Grundstoff (wie bei den Jonern) ist, entsteht daher das Uebrige nicht so fast durch Aenderung des Aggregationszustandes, sondern durch Nachlassen und Wiedereintreten der allbelebenden Kraft, so daß bei der constanten Richtung der Bewegung des Feuers nach Oben die Verflüchtigung als Leben und das Erstarren als Tod bezeichnet wird, sowie auch bei den im steten Kampfe sich ergebenden sehr verschiedenartigen Uebergängen der einzelnen Materien ineinander Heraklit solche Bezeichnungen gebraucht wie: das Feuer lebt den Tod der Erde und die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den Tod des Wassers; als erste Verwandlung des Feuers aber bezeichnete er das Meer, welches zur Hälfte Erde und zur Hälfte heiße Luft geworden sei. Rastlos aber sind diese Verwandlungen, und es geht die Sonne täglich als eine neue auf; auch scheint Heraklit, welcher diese Umwandlungen besonders im Bereiche der meteorologischen Erscheinungen verfolgte, einen öfteren Umtausch aller Dinge gegen Feuer, nämlich eine zur Befriedigung eines Dranges nach Weltbildung öfter (angeblich nach 18000 Jahren) sich wiederholende Weltverbrennung und hiemit Weltverjüngung gelehrt zu haben. —

Nun aber bezweckt dieser ewige Kampf nur die stete Herstellung dessen, was sein soll, nämlich der Harmonie; die Harmonie des Entgegenstrebenden wird ausdrücklich als der weltschaffende vernünftige Grund des Gegenlaufes bezeichnet (wofür öfters der Uebereinklang der Sehne eines Bogens und der Saite einer Lyra, während Bogen und Lyra verschiedene Dinge sind, als Beispiel gebraucht wird); sowohl die Harmonie daher als auch der Krieg selbst werden die gemeinsame Vernunft genannt, deren Verbreitung durch das ganze Sein der bekannte Ausspruch „Tritt getrost ein, auch hier sind Götter" ausdrückt. So ist demnach die Harmonie das Schicksal, und die vergeltende Gerechtigkeit und die Erinnyen wachen über Aufrechthaltung der Ordnung. — Sowie aber das Feuer das Belebende ist, so ist auch die menschliche Seele ein Produkt der trocknen Ausdünstung (Tod der Seele ist es, Wasser zu werden, und die trockne Seele ist die weiseste), welches nur in der Bewegtheit sein Leben erweist, daher die Seele nur im Wachen, wo sie mit der allgemeinen Bewegung im Zusammenhange ist, ein vernünftiges Erkennen hat; die allgemeine Vernunft aber, welche das Eine Schicksal der Welt ist, ist in Gott und im Menschen die gleiche, und Gott ist ein unsterblicher Mensch, sowie der Mensch ein sterblicher Gott; der Mensch lebt den Tod der Götter und stirbt das Leben der Götter (— die gleiche Ausdrucksweise und gleiches Bestreben nach Vereinigung der Gegensätze in den Worten wie oben —); der Mensch ist eben stets an die schwere Materie gebunden und hat daher die wahre Einsicht nicht, denn ihm sind Auge und Ohr schlechte Zeugen, wenn auch die ersteren bessere, als die letzteren. Aber wahr ist, was Allen gemeinschaftlich erscheint, da in ihm die allgemeine Vernunft liegen muß; und darum ist auch im Leben das Gemeinsame, welches im Gesetze erscheint, festzuhalten und der Uebermuth particularer Willkür durch Strafe einzuschränken, da er von der allgemeinen Bewegung sich lossagen will, während nur die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz zur Wohlzufriedenheit führt.

Man sieht, wie bei dieser Vereinigung der Gegensätze sowohl die jonische Stofflichkeit des Principes als auch die eleatische exclusive Einheit desselben, und auch die pythagoreische Harmonie, also im Ganzen die Grundzüge der bisherigen Entwicklung in der Lehre des Autodidakten Herakleitos sich gleichsam die Hand reichen. Auch hier aber giengen die

Anhänger dieser Theorie mit äußerlicher Auffassung des Handgreiflicheren an derselben in's Extrem, und die Lehre vom steten Flusse wird absichtlich für das subjective Erkennen zur Leugnung irgend fester bestehender Annahmen mißbraucht. So behauptete Kratylos, man dürfe, da Alles in steter Bewegung und Nichts im Stillstand sei, gar Nichts mehr aussprechen, sondern nur mit dem Finger hinzeigen, und er meinte, Heraklit habe mit Unrecht gesagt, daß man nicht zweimal in den nämlichen Fluß steigen könne, denn er, Kratylos, selbst könne es nicht einmal.

Empedokles.

Auch Empedokles war von dem Grundgedanken einer Vereinigung der zwei Momente des sinnlich Materiellen und des geistig Formellen beseelt; nur faßt er nicht eine unmittelbare Durchdringung wie Heraklit auf, sondern hält die beiden Seiten mehr in ihrem Unterschiede nebeneinander, ohne jedoch zu einem reinen Dualismus zu gelangen; da er nämlich die geistige Seite noch mehr in der poetischen Form der Kosmogonien ausspricht, so steht er einer abstracten Trennung von Geist und Materie noch sehr ferne, ist hingegen der dorischen Auffassungsweise verwandter. Auch scheint er mehr mit Bewußtsein und Kenntniß der bereits vorliegenden Philosophien Andrer die Vereinigung des Entgegengesetzten durchzuführen. Durch das Element der Distinction aber in Verbindung mit der Anerkenntniß eines objectiven Bestandes der Materie enthält die empedokleische Philosophie den Keim der Atomistik. Empedokles, dessen Blüthezeit um 440 fällt, gehört seinem äußeren Leben nach der dorischen Mystik an; er lebte in seiner Vaterstadt Agrigent in reicher Thätigkeit und äußerem Ueberflusse als einsichtsvoller Ordner der öffentlichen Angelegenheiten, als Redner, Arzt und Seher, und galt in den Augen seiner Zeitgenossen als Wunderthäter, eine Annahme, welche er durch seine eigenen Aussagen über sich selbst nur bestärkte, indem er (in einem uns erhaltenen Bruchstücke seines Lehrgedichtes) sagt, er sei im Besitze der Mittel, Winde zu bändigen und nach Belieben hervorzurufen, sowie jedes Uebel der Krankheit und des Greisenalters zu heben, und sogar Todte zum Leben zurückzurufen.

Diese an die früheren priesterlichen Sänger erinnernde Mystik hat zur Folge, daß die Lehre des Empedokles in hoch poetischer Form ausgesprochen wird, und dem Inhalte nach das Hauptgewicht auf die ordnenden Kräfte fällt. Indem nämlich Empedokles den eleatischen Grundgedanken einer Abgeschlossenheit des Seienden insoferne anerkennt, als nichts schlechthin Neues entstehe und auch Nichts gänzlich untergehe, so nimmt er eine ordnende Mischung und Trennung eines von vorneherein vorhandenen Stoffes als den wahren Bestand dessen an, was man gewöhnlich als Werden bezeichne. Und er verlegt in eben jenen vorhandenen Urstoff allerdings die Einheitlichkeit der Materialität überhaupt, insoferne er denselben als Sphairos, d. h. als eine Kugel bezeichnet, in welcher vor der Wirkung der ordnenden Kraft Alles absolut unterschiedslos beisammenlag, also jede verschiedentliche Individualität bloß der Potenz nach vorhanden war; aber es ist dieß nur eine Vorstufe, an welcher sich eben gar Nichts individuell Bestimmtes denken läßt; und es bringt daher Empedokles in diesem vor den Dingen existirenden Urstoffe sogleich die Vielheit des Materiellen zur Geltung, indem er, offenbar mit Anknüpfung an ältere Kosmogonien, die Vierzahl der Elemente, welche bisher einzeln zu Principien gemacht worden waren, vereinigt und durch mythologische Anschauungen erklärt. Nämlich die ewigen, aus einander nicht abgeleiteten Grundstoffe sind: der feurige Aether oder Zeus, die Luft oder Here, das Wasser oder Nestis, die Erde oder Aidoneus, welche sämmtlich ursprünglich ungemischt und ungetrennt (d. h. also bloß als Potenzen dessen, was sie nach dem Eintritte der mischenden und trennenden Kräfte actuell sind) im Sphairos lagen, wo die Liebe sie einigte, bis — gleichsam um dem Drange des individuellen Werdens zu genügen — die Liebe selbst dem Streite die Herrschaft verlieh, und dieser von außen in den Sphairos eindringend durch Trennung den Anstoß zur Bewegung gab; von nun an aber stehen sich die vier Elemente schon nicht mehr gleich, sondern es erweist sich, an welchen von ihnen die beiden Kräfte der Liebe und des Streites sich besonders wirksam zeigen können; und hier ist es wieder das Feuer, an welchem die größte Beweglichkeit, die zerklüftende trennende Thätigkeit des Streites erblickt wird, wohingegen das Wasser der einigenden, verschmelzenden Zusammenfügung durch Liebe näher stehe, ohne daß Feuer und Wasser hiedurch aufhören ein stoffliches Element zu sein;

denn „formschaffend“ heißen ausdrücklich die beiden bewegenden Kräfte. Insoferne aber das Feuer rastlos nach oben strebt und die obere Region des Himmels allein einnimmt, bedarf der Himmel die eine Mehrheit vereinigende Liebe nicht, denn er ist reines Feuer, und diesem allein für sich genommen stehen die drei übrigen Elemente zusammen gegenüber; auf der Erde aber ist zur Verbindung des Verschiedenartigen der besonders in das Feuchte verlegte Kraftaufwand der Liebe nöthig, ohne daß jedoch zum Behufe der Fortdauer des Werde-Processes der Streit entbehrt werden könnte; überhaupt sind dieß natürlich zwei sich gegenseitig bedingende Kräfte, wie Attraction und Repulsion, deren ruhiges Gleichgewicht aber den Werde-Proceß wieder unmöglich machen würde, daher auch Empedokles in periodischen Weltuntergängen durch überwiegende Wirkung des Feuers Alles wieder aufgelöst werden und in den Sphairos zurückkehren läßt, da sogleich beim höchsten Punkte des Streites die Liebe wieder eintritt. Daß aber die Bewegung des rastlosen Trennens und Mischens besteht, dieß wird auch hier als Sache der Nothwendigkeit und eines alten mit Eiden besiegelten Götterbeschlusses bezeichnet. Von solchen Grundsätzen aus erklärte Empedokles die Entstehung und Eigenschaften der einzelnen Dinge, dabei, wie es scheint, von bedeutendem empirischen Wissen unterstützt; er nahm eine fortschreitende Entwicklung an, indem die feuchte Mischung des Erdigen durch die Kraft des Feuers gleichsam zum Reifen gebracht werde (in solchem Sinne ist er auch in Betreff der Entstehung der Gebirge der erste Vulcanist), und Anfangs oft die Liebe noch Unvollendetes zusammenführe, woraus Monstra wie die Centauren entstünden, bis Organismen sich gestalten, welche durch Liebe sich fortpflanzen können. Die Art aber, wie bei Erklärung des Einzelnen die Mischung und Trennung oder Wachsthum und Nahrung auf eine Attraction und Repulsion vermittelst Ausströmungen und Poren zurückgeführt wird, streift oft schon entschieden an die Atomistik. — Wo aber ein Organismus zu harmonisch geeinigter Gestaltung gelangt ist, erkennt Empedokles ein vernünftiges Leben, denn Alles, sagt er, was Poren zur Zusammenfügung hat, hat Vernunft, — ein Satz, dessen consequente Anwendung selbst auf die Pflanzen deutlich ausgesprochen wurde; und in gewissem Sinne wird hiedurch wie in der Atomistik die Vernunft an die sinnliche Wahrnehmung, welche selbst durch Poren

sich bewerkstelligt, heimgegeben, was namentlich auch in der Ausführung des Grundsatzes, daß wir Gleiches durch Gleiches (z. B. Feuer durch das in uns als Bestandtheil vorhandene Feuer u. s. f.) erkennen, hervortritt; aber insoferne die Zusammenfügung doch etwas Andres und Höheres, als das Zusammengefügte selbst ist, erwächst noch kein Materialismus, und wie hoch Empedokles wenigstens bei dem Menschen dieses Lebens-Princip der geeinigten Zusammenfügung stellte, sehen wir einerseits daraus, daß er die Erkenntniß der Vereinigung der Urgründe in der Liebe als ein dem Menschen gestecktes, wenn auch nie erreichtes Ziel bezeichnet, und andrerseits daraus, daß er die Einigung des Stofflichen im irdischen Dasein des Menschen als eine der wahren Harmonie nicht entsprechende faßte, und daher in der nämlichen Weise wie die Pythagoreer zur Annahme einer Seelenwanderung kam, während er auch hier dem Feurigen und Trocknen die Wirkung höherer Intelligenz und männlicher Kraft zuschrieb. So erweist sich die Philosophie des Empedokles als eine für den Fortschritt der Speculation völlig auf gleicher Stufe mit der Heraklitischen Lehre stehende; ebenso wie jene enthält sie die Vereinigung der Gegensätze eines Stofflichen und eines Formbildenden, macht die kämpfende Bewegung zur veranlassenden Kraft und die harmonische Einigung zum je abschließenden Vorgang, ja sie sieht selbst in dem nämlichen Elemente des Feuers den materiellen Träger der Bewegung; aber sie verfährt bei diesen Grundzügen von vornherein mehr mit systematischer Gruppirung, und daher mit einer Zerlegung sowohl des Stoffes als auch der formbildenden Kraft, und hiedurch bildet sie den wahren Uebergang von Heraklit zu den Atomikern.

Die Atomiker.

Hatte sich so die griechische Speculation an eine Vereinigung eines Stofflichen und einer formgebenden Kraft gewöhnt, so lag allerdings ein Fortschritt des Theoretisirens in der Art und Weise, wie die Atomiker diesen Grundgedanken ausführten. Leukippos von Melos oder Milet und Demokritos von Abdera sind die gemeinschaftlichen Vertreter dieser Richtung, deren letzterer, geboren um 460 v. Chr.,

jedenfalls der Bedeutendere der beiden war, und durch große Reisen, sowie durch einen außerordentlichen Forschungstrieb, in Folge dessen er auch erblindete, sich ein so umfassendes Einzeln=Wissen erwarb, daß er vor Aristoteles der größte griechische Polyhistor war, daher ihn eben auch Aristoteles sehr oft (Plato aber nie) berücksichtigt und seinen Eifer im Aufsuchen der Gründe belobt. Wie Empedokles gelangen auch diese Atomiker durch den Grundsatz, daß nichts Neues entstehe und nichts gänzlich verschwinde, sondern der Umkreis des Seienden Ein bestehender sei, auf die Annahme eines von vornherein daseienden Grundstoffes und einer die Bildung des Einzelnen hervorrufenden Kraft; aber durch einseitig verständige Auffassung, welche geübter im Trennen als im Verbinden zu sein pflegt, entleeren sie beides, den Stoff und die Kraft, ihrer qualitativen Bestimmtheit, so daß an Stelle des Sphairos, welcher als Potenz die poetisch gefaßte Vierheit der Elemente enthält, nun nur jene abstracte Einheit des Stofflichen tritt, daß es eben ein Körperliches ist, welches die Vielheit des Materiellen darum auch nur in den rein stereometrischen Unterschieden an sich hat; so wird natürlich die faßlichere Bestimmtheit der Vierzahl aufgegeben, und die abstracte Vielheit als unbegrenzte Menge tritt an ihre Stelle. Demnach werden die unendlich vielen, unendlich kleinen, qualitativ unbestimmten, sich von einander nur mathematisch der Gestalt, Lage und Anordnung nach unterscheidenden, untheilbaren Körper (Atome) als der vorher daseiende Urstoff bezeichnet; und ebenso wird auch die formgebende Kraft abstract mathematisch als Bewegung gefaßt; der dann rastlos ablaufenden Wirkung derselben aber ist vorgearbeitet durch den neben den Atomen angenommenen Bestand des leeren Raumes (welchen bei Empedokles der trennende Streit sich gleichsam erst schaffen mußte). Durch dieses Leere, eben als Bedingung des Werde=Processes, ergibt sich den Atomikern einerseits eine Möglichkeit der Bekämpfung der eleatischen Lehre von der ausschließlichen Existenz des Seienden, da das Leere eben das existirende Nicht=seiende sei, und andrerseits erwächst ihnen innerhalb des Stofflichen die räumlich=stereometrische Gegensätzlichkeit des mit Körper erfüllten und des von Körper entblößten Raumes, d. h. des Vollen und Leeren, und hieraus der Gegensatz zwischen dichtgedrängten und dünngesäten Atomen, also zwischen dem Dichten und Dünnen. Daß aber die die Atome in Bewegung setzende Kraft vorhanden ist und wirkt, wird auch hier als

Sache der Nothwendigkeit bezeichnet (es ist gleichsam das kosmische Schicksal und Verhängniß eines Werde-Processes), und alle Gruppirung der Atome wird als nothwendig eintretender Erfolg einer nach mathematischen Gesetzen wirkenden Statik und Mechanik erkannt, so daß Demokrit sowohl die Annahme eines Zufälligen als bloßen Deckmantel der Unwissenheit bezeichnen konnte, als auch ausdrücklich dem Anaxagoras, welcher die bewegende Kraft als einen denkenden Geist faßte, entgegentrat. Mag auch etwas stark äußerlich handgreiflich von Demokrit die erste Entstehung dieser Bewegung ein plötzlicher Schlag genannt und die Erscheinungsweise derselben einem Wirbel-Winde verglichen worden sein, so führte er doch seine Ansicht mit aller Consequenz für die Entstehung der einzelnen Dinge als gewisser Atomen-Complexe durch, und erklärte sich mit Bestimmtheit gegen jede Aufstellung sogenannter Final-Ursachen. Sobald nämlich die Bewegung eingetreten ist, findet sich von den Atomen das Gleichartige zum Gleichartigen, und so scheidet sich namentlich (wie beim Schwingen des Getreides) das Feinere von dem Grobkörnigeren, womit die erste Veranlassung gegeben ist, daß an den ursprünglich bloß stereometrischen Unterschied sich auch ein qualitativer anschließt; wenn nämlich gesagt wird, daß die feinsten Atome nach oben gerafft und dort durch den Umschwung in Glut gesetzt werden, die dichtesten hingegen zur Erde herabsinken, so setzt sich nun der vorige Unterschied zwischen dünn und dicht in die qualitative Differenz des Feurigen und Erdigen, oder des Warmen und Kalten um, und die mathematisirende Atomistik gelangt auf Umwegen wieder bei jenem Urgegensatze an, welcher der griechischen Naturphilosophie wesentlich eigenthümlich ist, wobei natürlich sogleich das Feuer wieder seine bevorzugte Stellung wie bei Heraklit und Empedokles einnimmt und zum edleren Stoffe der Gestirne und der menschlichen Seele wird. Während aber so die Speculation über solche Auffassungen, welche fast schon schulmäßig geworden waren und auch bei Demokrit in reichem Maße zur Erklärung der Naturdinge und ihrer Eigenschaften angewendet werden, nicht hinauskommt, sucht die mathematische Construction doch wieder mit einem gewissen doctrinären Eigensinn das Recht ihrer qualitätslosen Reinheit zu behaupten, indem die eigentlich qualitativen Gegensätze den menschlichen Sinnen zugeschoben werden (— soll ja doch Demokrit selbst die Atome

„Ideen" genannt haben —). Der Mensch nämlich, dessen Seele aus den feinsten kugelförmigen Feuer=Atomen besteht, ist durch dieselbe, insoferne sie selbst so Körper ist, in den Verkehr der körperlichen Einflüsse gezogen, und durch Ausströmungen von den Dingen, welche in die Poren des menschlichen Leibes eindringen, nehmen wir die Gegenstände wahr. Dabei werden aber, insoferne die Wahrnehmung nur in Gegensätzen sich verwirklichen kann, ausdrücklich nur die mehr stereometrischen Gegensätze des Schweren und Leichten, Dichten und Lockeren, Harten und Weichen als objective, unabhängig von uns den Dingen selbst einwohnende Gegensätze bezeichnet, hingegen Wärme und Kälte, Licht und Finsterniß, Süß und Bitter u. dgl. sämmtlich bloß der subjectiven Wahrnehmung zugewiesen; so daß, wie sich die Atomiker ausdrückten, alles derartige nur durch die allgemein geltende Annahme, nicht aber an sich, das ist, als was es erscheint. Darum klagt Demokrit über die Irrthumsfähigkeit und Unzulänglichkeit unsres Wissens, und bezeichnet als die wahre einzig richtige Erkenntniß die der Atome allein (so daß wir in Betreff des wahren Seins wieder bei der eleatischen Abstraction angekommen sind), sowie er Bekämpfung der Leidenschaften durch weise Enthaltsamkeit empfiehlt. Wie sehr aber mit dieser abstracten Verständigkeit das doctrinär Schulmäßige sich bereits aus der plastischen Gestaltung der hellenischen Verhältnisse losgeschält hatte, erkennen wir daraus, daß hier zum erstenmale schon die Forderung ausgesprochen wird, Staatssorgen und Familiensorgen um der Ruhe des Weisen willen zu beseitigen.

Uebrigens ist durch diesen Atomismus, sowie durch Zeno's Dialektik und durch den jede feste Annahme ausschließenden steten Fluß der Herakliteer schon reichlich der Sophistik vorgearbeitet.

Anaxagoras.

Wenn bisher das geistige Moment als solches nur in der einseitig exclusiven Auffassung der Eleaten zur Geltung gebracht war, und die Vermittlung des expansiv Materiellen mit dem intensiv Geistigen sowohl bei den Heraklitischen als auch bei den Empedokleischen Annahmen doch immer nur zu einer Trübung des geistig Wirksamen

durch ein ihm nahe gebrachtes materielles Element geführt hatte, und bei den Atomikern nur die mechanische Kraft das Schaffende ist, so beruht ein jedenfalls entscheidender Fortschritt darin, daß die zwei Momente, welche bisher in der Speculation wirkend aufgetreten waren, nun scharf und rein ausgeprägt auseinandergehalten und in solcher Sichtung als gleichberechtigte gefaßt werden.

Anaxagoras, welchem das Verdienst dieses bewußten Dualismus zufällt, war in Klazomenä um 500 v. Chr. geboren, kam nach Athen, wo er im Umgange mit Männern, welche einer neuen Richtung angehörten, wie besonders mit Perikles selbst und mit Euripides, längere Zeit lebte; dann aber, des Atheismus angeklagt, gieng er nach Lampsakus, wo er in einem Alter von 72 Jahren starb. Das Princip einer Trennung von Geist und Materie führte bei Anaxagoras eine Auffassung dieser zwei Momente herbei, welche sich beiderseits mehr zu einer reinen allgemeinen Begrifflichkeit gestalten mußte. So wird erstens die Materie von der vielheitlichen Besonderung, in welcher sie bisher als Wasser, Feuer u. dgl. genommen worden war, befreit, und die Einheit des Stoffes, welcher der Masse nach stets gleichbleibt (was allerdings auch Empedokles und die Atomiker angenommen hatten), in die durchdringendste Vereinigung aller Vielheit des Materiellen gelegt, so daß Anaxagoras in gewissem Sinne allerdings zum Chaos zurückkehrte, dasselbe aber als die schon vorbereitete Potenz aller Einzeln-Entwicklung erkannte; Alles nämlich, wie er sich ausdrückt, war beisammen, alle Dinge, unendlich an Menge und unendlich an Kleinheit, alle möglichen Formen und alle möglichen Qualitäten (z. B. Farbe), waren, während sie einander in nichts gleich waren, in jener primitiven Einheit der Art verbunden, daß jeder Theil derselben Alles enthielt, und zwar so enge verknüpft, daß man nicht mit dem Beile die Bestandtheile trennen könnte (d. h. also nicht bloß mathematisch-mechanisch nebeneinandergestellt, sondern dynamisch ineinander hineingelegt); so also ist der vorher daseiende Urstoff, welchen hiemit auch Anaxagoras anerkannt, nicht ein Einfaches, sondern gerade das Allerzusammengesetzteste, wobei er allerdings nicht die concreten Gestaltungen individueller Naturwesen wie etwa z. B. eine bereits entstandene Pflanze oder ein bereits entwickeltes Thier als solches in jenen stofflichen Urcomplex als Bestandtheil verlegte, sondern eben die Bestandtheile

dieser, wie z. B. Holz, Blätterstoff, Fleisch, Blut, Knochen, in dem anfänglichen Chaos vereinigt wissen wollte; derartige Stoffe aber, aus welchen die organischen Wesen bestehen, unterscheiden sich von eben diesen auch dadurch, daß ein jeder Theil derselben den gleichen Namen wie das Ganze hat, z. B. ein Theil eines Holzes oder Fleisches oder Blutes ist wieder Holz, Fleisch oder Blut, während z. B. ein Theil einer Hand oder eines Pferdes nicht wieder eine Hand oder ein Pferd ist; und so nannte man solche Stoffe, welchen in dieser Beziehung auch die sogenannten vier Elemente oder z. B. die Metalle gleichstehen, „gleichtheilige" Dinge; darum wurden die Bestandtheile des Urstoffes, welche Anaxagoras annahm, eben weil er alles Derartige und bloß Derartiges in der ursprünglichen Materie umfaßt haben wollte, als ein Gleichtheiliges oder Gleichtheiligkeiten (Homöomerien) bezeichnet. Waren so alle Bestandtheile der Dinge und selbst alle qualitativen Bestimmtheiten — der Complex von Allem, was Frühere einzeln zu Elementen gestempelt oder auch übersehen hatten — in dem präexistenten Urstoffe vereinigt, so konnte Anaxagoras mit um so mehr Recht die Behauptung des Empedokles und der Atomiker wiederholen, daß nichts schlechthin entstehe und nichts gänzlich vergehe, und daß dasjenige, was man gewöhnlich als ein Werden und Vergehen bezeichne, der Proceß einer Mischung und Ausscheidung des Vorhandenen sei. Aber sowie der Stoff, das an sich ruhende Expansive, hier in seiner umfassenden Universalität ergriffen war, so faßte Anaxagoras nun zweitens auch das an sich thätige Intensive, wodurch die Ausscheidung und Mischung bewerkstelligt werden sollte, in der höchsten umfassendsten Function des Geistigen, in der des Denkens, dessen Kraft er dem Stofflichen als wirkende Ursache gegenüberstellt. Ein Verstand (νοῦς) ist es, welcher als ein Unbegrenztes, Unkörperliches in jeder Beziehung das Bewegende ist, ohne selbst bewegt zu werden; nicht mit Einem ist er gemischt, denn sonst wäre er es ja mit Allem, in Jedes hat er jede Einsicht, er weiß, was war, ist und sein wird, er ordnet Alles. Den Gefahren nun und vielen Einwendungen, welchen ein schroffer Dualismus sowohl ontologisch als auch erkenntnißtheoretisch ausgesetzt ist, entgieng Anaxagoras gewissermaßen dadurch, daß er ein endliches Erringen einer Herrschaft des Geistes über die Materie, also insoferne eine Einheit beider, durch eine fortschreitende

Entwicklung annahm. Nämlich, nachdem der Stoff unendliche Zeit geruht hatte (— also wörtlich Präexistenz desselben —), beginnt der Verstand die Bewegung von kleinen Anfängen an, er macht sich Platz, und je mehr er dieß thut, desto mehr gewinnt er Spielraum, um sich noch mehr Platz zu machen, und er wird so der Welt immer mehr Herr; so geht die Weltbildung allmälig vor sich, und nachdem zuerst Luft und Aether, welche an Menge überwiegen, den Raum erfüllt haben (daß da, wo man gewöhnlich leeren Raum annimmt, Luft sei, zeigte Anaxagoras durch Experimente an leeren Schläuchen), sondern sich die Gegensätze des Leichten und Schweren, des Warmen und Kalten, des Trocknen und Feuchten, des Hellen und Dunklen, und diese nehmen die entsprechenden Regionen des Oben und Unten ein (trockne warme, durch die Bewegung an den Rand der Welt geschleuderte Massen sind die Gestirne; „die Sonne ist ein Stein"); aus diesen Elementar-Körpern, welche noch zusammengesetzter als z. B. Fleisch und Knochen sind, da sie diese noch in sich enthalten, sondern sich dann eben diese Bestandtheile, welche zur Pflanzen- und Thier-Welt sich zusammenfügen. So hatte der Verstand die Bewegung vom Kleinen angefangen und zur Entstehung der Dinge sich in den Stoff hineingedrängt, bis er in den beseelten Wesen wieder individuell Ursache der Bewegung wird; denn „Alles, was Seele hat, Größeres wie Kleineres, dessen ist der Verstand (νοῦς) Herr geworden," nur in dem Grade, wie weit er den Stoff beherrscht, ist ein Unterschied, und so ist der Mensch das verständigste Thier, steht aber selbst auf verschiedenen Erkenntnißstufen, indem für die sinnliche Wahrnehmung die Erscheinung der Maßstab ist, höher aber die Erkenntniß der wahren Bestandtheile steht, wodurch sogar Widerstreit sich ergeben kann (da z. B. der Schnee, wenn man auf dessen wahre Bestandtheile sehe, in Bezug auf diese nicht weiß sein könne); die vollendete Erkenntniß aber und das wahre Ergreifen der Materie und die völlige Einwirkung auf sie hat nur der göttliche Verstand, welchem nachzustreben unser Zweck ist, da das Leben nur Werth hat, wenn wir den Himmel und die Weltordnung erschauen.

So kommt dieser Dualismus in gewissem Sinne bei dem Menschen und jener Zweiheit, welche mit Ueberwiegen des edleren Höheren in ihm liegt, an, und nachdem die griechische Philosophie von den

theoretisch gefaßten Principien einer poetischen Kosmogonie nun mit einer bewußten Ableitung in den Menschen eingekehrt war, knüpft sich hier von selbst der subjective Anthropologismus der Sophistik und der vollere sowie tiefere Anthropologismus des Sokrates an. Immerhin mag man zugestehen, daß bei Anaxagoras nur der Zusammenschluß und Abschluß des vor ihm schon Dagewesenen vorliegt, insoferne es leicht ist, in den Grundstoff alle vor ihm hervorgehobenen Gegensätze gleich hineinzulegen, um sie dann nur herauszuholen, oder insoferne auch sein „Verstand" zuerst trennend und dann einigend wirken muß, also seiner Aeußerung nach dasselbe ist wie Streit und Liebe des Empedokles, — ja tadeln auch mag man es, wie Sokrates es getadelt hat, daß der Zweckbegriff des Guten fehlt, oder daß, wie Aristoteles hervorhebt, der göttliche Verstand nur zur Bildung der einzelnen Organismen herbeigerufen wird, — so bleibt doch die begriffliche Abrundung der zwei Seiten als Schlußstein der in den griechischen Stamm-Unterschieden sich bewegenden Philosophie etwas Großes.

Darum hat es auch nur die Bedeutung einer Reaction gegen diesen Dualismus, wenn Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse des Anaxagoras, in frühere Anschauungen zurückfällt und wieder Ein materielles Wesen, nämlich die Luft, welche als unbegrenzt bezeichnet und sowohl mit den physischen Gegensätzen als auch mit der belebenden Kraft und mit Intelligenz ausgerüstet wird, der Erklärung des Seienden zu Grunde legt, und dabei sich von Anaximenes nur durch die unterdessen reicher gewordene physikalische Erfahrung und methodischere Behandlung unterscheidet. Von gleicher Richtung wie Diogenes war Archelaos von Athen oder Milet, ein angeblicher Lehrer des Sokrates, welcher jedoch die auch von ihm als Princip bezeichnete Luft mehr dem Alles umfassenden Urstoffe des Anaxagoras zu nähern suchte, während er ihr ebenfalls das Geistige beilegte.

Die Sophisten.

Insoferne es eine wesentliche Eigenschaft der gesammten hellenischen Kultur ist, daß Alles, was als eine Entwicklungsstufe erscheint und entweder aus dem Gange früherer Verhältnisse erwächst oder selbst

neue Verhältnisse hervorruft, mit außerordentlicher Raschheit und Lebendigkeit aufgegriffen und mit aller handgreiflich deutlichen Formirung herausgestellt wird, so müssen wir es auch erklärlich finden, daß eine allmälig vorbereitete Einkehr des denkenden Subjectes in sich selbst nun auf einmal durch ganz Griechenland mit solchem Eclat verkündet und gleichsam wie eine Festfeier begangen wird, wie dieß durch die Sophistik geschieht. Es ist allerdings ein großer Umschwung und selbst schon Sache eines raschen Verlaufes, wenn eine Nation, welche naturwüchsig ihre Religion nicht aus fremden Händen empfangen, sondern sie sich selbst geschaffen, und zwar hiebei das Kosmische und objectiv Natürliche reichlicher zu Grunde gelegt und bearbeitet hatte, als den Stoff der subjectiv menschlichen Praxis, nun von solch Dichterischem aus und von aufgestellten Principien der objectiven Natur aus alsbald zu sich kommt, und dabei eben wieder nicht beim Praktischen anlangt, sondern den theoretisch doctrinären Impuls selbst auskundet und erprobt. Was Wunder ist es da, wenn mit knabenhaftem Triumphgeschrei der Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, als bannale Formel wahrhaft zu Tode gehetzt wird? Allerdings ist der Mensch, sobald man ihn in der vollen Totalität der in ihm liegenden Zweiheit und dabei nicht in der empirischen Einzelnheit erfaßt, wirklich für sich selbst das Maß aller Dinge, da er alles ihm Zugängliche eben nur in menschlicher Weise ergreifen kann, und auch die höchste Stufe dieses Ergreifens, nämlich das denkende Sprechen, stets eine Vermenschlichung enthält, so daß jener erste Grundsatz des Anthropologismus ebensowohl die Kraft als auch die Beschränktheit des Menschlichen enthält, — aber in diesem Sinne konnte gemäß der ganzen Entwicklung des griechischen Geistes jene Aufstellung eines subjectiven Maßstabes nicht gemeint sein; sondern von jener ursprünglichen nationalen Begabung aus, durch welche der Grieche Alles rasch in eine Form umsetzt und dann mit genialer Unbefangenheit und Unbekümmerniß um den wirklich objectiven Bestand an dieser seiner Bethätigung sich erfreut und in solcher Umbildung die Welt der Gegenwart genießt, also von dem doctrinär formbildenden Verfahren aus gelangte der Grieche zu einem Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen auf seine formelle Bethätigung. So diente auch der höchste geistige Ausdruck, die Sprache, zur absichtlichen Geltendmachung dieser Gewandtheit in der Form, wodurch in Folge

des doctrinären Triebes mit reicher praktischer Rede-Uebung alsbald sich die formelle Feststellung einer Theorie verband, ja sogar auch die streng abgegrenzten Formen des prosaischen Stiles sich gestalteten, und durch die Rhetorik, diese Technik aller Techniken bei den Griechen, wurde die doctrinäre Subjectivität erst vollends in ihrer Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit bestärkt; die Rhetorik als formelle Virtuosität, die subjective Ueberzeugung zur Geltung zu bringen, ist es, in welcher die vom Kosmischen zum Menschen sich wendende Speculation sich verkörpert. Und national volksthümlich wird diese Betriebsamkeit nun in einer Zeit, welche in Folge eines größeren Reichthumes von Verhältnissen und Bestrebungen jeder Art jene Keime einer individualisirenden plastischen Gestaltung zur Blüthe und Reife brachte, welche schon bei den ersten staatlichen Einrichtungen mitgewirkt hatten, d. h. in einer Zeit, welche in jeder Beziehung den schrankenlosesten Egoismus förderte; nimmt man hiezu die frivole Rücksichtslosigkeit, geniale Unordnung und eitle Selbstüberhebung, welche im griechischen Charakter liegen, so erklärt es sich wohl, daß eine Doctrin, welche jeden Einzelnen zum Maßstabe des Gegenständlichen stempelte und ihm auch die Mittel dazu verhieß, diese Auffassung zu realisiren, in reichem Maße auf das Volk wirkte und wechselseitig durch dasselbe wieder befördert wurde; denn außerdem wäre das Factum kaum verständlich, daß eine ganze Nation einige Jahrzehnte hindurch die leerste und hohlste Bethätigung einer bloß formellen Virtuosität geduldig anhörte, wie überhaupt alle Milde in Beurtheilung einer Nation aufgeboten werden muß, welche einen Menschen wie Isokrates ertragen und dessen Reden hören konnte. Daß aber diese rhetorisch-sophistische Richtung zeitgemäß war, ersieht man daraus, daß die Sophisten für Mittheilung ihrer Doctrin die äußeren Forderungen selbst sehr hoch spannen konnten; denn einerseits ist es immer ein Zeichen größerer Reife einer Betriebsamkeit, wenn der Einzelne in der äußeren Absicht, um durch sie das Leben zu unterhalten, sich zu ihr bekennen kann, und andrerseits gehört eine Geneigtheit des Publikums dazu, für solche Betriebsamkeiten Geld aufzuwenden, kurz der kaufmännische Wechselverkehr des Suchens und Anbietens muß bereits eingetreten sein; daher der Umstand, daß die Sophisten für ihre Weisheit sich bezahlen ließen, was stets Sokrates mit einiger Gereiztheit hervorhob, noch lange nicht das Schlechteste an ihnen ist.

Insoferne aber die Rhetorik der eigentliche Wirkungskreis der Sophisten ist, durch welchen sie auch mittelbar politische Bedeutung bekommen, so gehören sie mehr der Litteraturgeschichte und in weiterem Sinne der allgemeinen Culturgeschichte an, da die Geschichte der Philosophie nur die speculativen Triebfedern hervorzuheben hat, so daß es sich mit dieser zur Technik gewordenen Theorie ähnlich wie mit der formalen Logik verhält, deren technischer Kram mit der Philosophie in keiner Berührung steht. Aber eben insoferne eine, wenn auch nur formale, Virtuosität der Sprache enge verschwistert ist mit Präcision des Denkens, und insoferne die Hervorhebung des Subjectiven doch den Zusammenhang mit begrifflicher Auffassung hat, daß die Begriffsbildung als solche eine Sache subjectiver Thätigkeit ist, so wirkt die Sophistik in dieser Beziehung günstig für eine allgemeine Gewöhnung an schärferes Nachdenken, welches sowohl im Stande ist, sich selbst Rechenschaft zu geben, als auch gegen andere Auffassungen sich zu vertheidigen. Hiebei aber war es die ganze, einseitig aufgewandte, Kraft einer doctrinären Verranntheit, mit welcher die Sophisten gegen den sogenannten Gemeinsinn nicht etwa bloß kämpften, um ihn aus dem Schlummer unvermittelter Vorstellungen zum reflexiven Denken aufzurütteln, sondern sie verstießen absichtlich gegen das populäre Bewußtsein durch ultrirte Fixirung und spitzfindige Festhaltung eines von ihnen selbst aufgestellten Begriffes, wobei sie gerade wieder die Schwäche der gewöhnlichen Anschauungsweise und den derselben anhaftenden Mangel an verstandesmäßiger Unterscheidung klug zur Sicherung ihres Erfolges benützten, indem sie entweder aus Gegensätzen oder aus Gleichnissen argumentirten (welche bekanntlich beide Nichts beweisen), oder indem sie aus anderweitigen Gebieten, deren Wesen vorher völlig bestimmt und zu klarer Erkenntniß gebracht werden müßte, auf Anderes hinüberschlossen (wie z. B. wenn sie aus mythologischen Auffassungen das Erlaubtsein unsittlicher Zustände und Handlungen erweisen wollten); und in dieser wohlberechneten Praxis und logischen Hinterlist, welche auf die Kurzsichtigkeit des Pöbels ihre Rechnung setzt und hierin würdige Nachfolger an manchen Leuten, welche vor dem Namen der Sophistik sonst ein Kreuz zu schlagen pflegen, gefunden hat, liegt weit mehr Empörendes und Verwerfliches, als wenn sie etwa ein subjectives Princip wirklich durchführten. Auch mußte der Bestand einer sich gleich bleibenden sittlichen Werthschätzung be-

deutend dadurch gefährdet werden, daß diese Rhetorik eine besondere Uebung darein legte, jeden Gegenstand in einer Lob- und zugleich wieder in einer Tadel-Rede zu besprechen, und so die Gewandtheit entstand, alle bisherigen Anschauungen in ihre Kehrseite umzusetzen, sowie überhaupt dasjenige, was in der früheren Philosophie die physikalischen Gegensätze waren, nun als rhetorische Antithesen auftritt. Auf diese Weise wurde durch die Sophisten nicht so fast ein speculativ-philosophisches Interesse, als vielmehr nur das Vergnügen an der Form einer subjectiven Bethätigung des Denkens allseitigst geweckt, und neben erkenntniß-theoretischen Begründungen dieser particularen Subjectivität finden wir daher auch bei den Sophisten mit einem Zurücktreten des objectiv Natürlichen nur das Gebiet der Thätigkeit des Subjectes in Betrachtung gezogen, wobei natürlich die Aufstellung des subjectiven Wohles als Zweck des Handelns sich mit der Bezeichnung des subjectiven Gutdünkens als Grund des Handelns verband, — eine Auffassung, welche in der politischen Beredsamkeit dem Wachsthume der äußersten Demokratie in die Hände arbeitete. Wenn übrigens auch wirklich erst nach der Periode der Sophistik die Ethik und die nach antiker Anschauung mit ihr gleichbedeutende Politik in die systematische Form der Speculation aufgenommen werden, und so allerdings durch Vermittlung des Sensualen ein Weg vom Kosmischen zum Praktischen gefunden zu sein scheint, so mußte sich doch gerade hier das Motiv des Doctrinarismus am deutlichsten zeigen, denn die Sophisten griffen die bestehenden praktischen Bestimmungen, die Gesetze und Staatsverfassungen, gerade darum an, weil sie den Charakter eines Bestehenden, einer objectiven Gestaltung hatten, wenn auch die gewöhnliche Phrase in ihrer destructiven Polemik die war, daß ja Alles nur eine eben aufgestellte Anordnung sei und ebenso von demjenigen, der das bessere Wissen habe, eine andere Anordnung getroffen werden könne; kurz die Sophisten machen eben nur die Unbekümmertheit um das factisch Bestehende zum Principe selbst, und sprechen hiemit nur etwas handgreiflicher dasjenige aus, was seinerseits auch erforderlich war, um die platonischen zehn Bücher der Republik zu schreiben; darum wird auch der Begriff der Lehrbarkeit der Tugend und die von den Sophisten ausgesprochene förmliche Profession eines Lehrerberufes hiezu so üblich. Daß sich diese Bethätigung der Subjectivität auch gerne

an der bestehenden Religion reiben mochte, ist erklärlich; sahen wir ja doch schon oben frühzeitig bei einer gleichfalls subjectiven Richtung die Polemik gegen Homer. — Unter den vielen Sophisten, welche zur Zeit des peloponnesischen Krieges sich in Griechenland herumtrieben und besonders in Athen einen auserwählten Tummelplatz fanden, sind es eigentlich nur zwei, Protagoras und Gorgias, welche eine speculativere Begründung ihrer Ansicht versuchten und hiezu auch den Anschluß an frühere verwandte Erscheinungen nicht verschmähten, während die Uebrigen nur Rabulisten und dialektische Klopffechter waren. Protagoras aus Abdera, angeblich Schüler des Demokrit, trat in Sicilien und Athen auf, wurde aber in letzterer Stadt des Atheismus angeklagt und seine Schriften auf öffentlichem Markte durch den Herold verbrannt; seine Blüthezeit fällt um 440, sein Tod wahrscheinlich um 410 v. Chr. Wohl an den steten Fluß des Heraklit, sowie an die atomistische Annahme von Ausströmungen und Poren anknüpfend führte Protagoras die Wandelbarkeit der Sinnes-Wahrnehmung zum Behufe der Leugnung einer feststehenden Erkenntniß durch; er lehrt nämlich, daß Alles in Bewegung sei und außer der Bewegung es nichts gebe, daher jede Wahrnehmung nur in dem Zusammentreffen einer Bewegung im Subjecte und einer Bewegung im Objecte entstehen könne; darum sei dem wahrnehmenden Subjecte eben nur dasjenige wahr, was es in der steten Bewegung ergreife, und zwar nur während und so lange es dasselbe ergreife, und Irrthum entstehe gerade, wenn man den Fluß festzuhalten sich bemühe, daher auch jede Widerlegung leicht sei, sobald Etwas festgestellt werde. So sind die objectiven Dinge bloß dem jeweiligen Verhalten zum Menschen anheimgegeben, und insoferne Jeder mit seiner Auffassung individuell Recht hat, ist der Mensch das Maß aller Dinge, von dem Seienden, daß es ist, und von dem Nichtseienden, daß es nicht ist; wobei die nur das Einzeln-Individuum im Auge habende Fassung dieses Satzes daraus erhellt, daß die ausgesprochene Consequenz nicht gescheut wird, daß es über Alles zwei und mehr Aussagen geben könne, welche gleich wahr seien. Der Ausspruch des Protagoras, er wisse von den Göttern nicht, ob sie seien oder nicht, und wenn sie seien, welcher Natur sie seien, kann ebensowohl auf einer Opposition gegen die Homerische Götter-Vielheit beruhen, und muß nicht nothwendig atheistischer

Zweifel sein. Auch die Tugend begründete Protagoras auf das subjective Gefühl der Lust, wahrscheinlich nur in doctrinärer Consequenz, denn im Uebrigen spricht er bei Plato die höchste Anerkennung des Werthes der Tugend aus, und auch sonst wird die Sittlichkeit seines Lebens gepriesen. — Mehr an die Eleaten und besonders an Zeno schloß sich Gorgias von Leontini an (i. J. 426 als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen anwesend, später nach Larissa umgesiedelt, wo er, über 100 Jahre alt, starb), welcher in seiner Schrift, die den Titel „Ueber die Natur oder das Nicht-seiende" führte, nachzuweisen suchte, erstens daß Nichts sei, zweitens daß, wenn auch Etwas wäre, es doch nicht denkbar sei, und drittens daß, wenn auch Etwas denkbar wäre, es doch nicht mittheilbar sei; die erste Behauptung, soweit sie zu zeigen hat, daß Nichts als seiend sein könne, beruht mit dem einen Theile auf der eleatischen Leugnung des Werdens, da nichts als ein Gewordenes ein Seiendes sein könne; daß aber auch nicht als ungeworden, wird durch Unterschiebung des Begriffes „unbegrenzt" und dann des Begriffes „nirgends" gezeigt; die zweite Behauptung beruht auf plumper Identificirung des Denkbaren mit dem Seienden, insoferne aus dem Umstande, daß auch Nichtseiendes denkbar sei (z. B. ein auf dem Wasser fortrollender Wagen), geschlossen wird, daß eben dann ein Nichtseiendes ein Seiendes sein müßte; die dritte Behauptung ist auch in ihrer Beweisführung eines Zeno ganz würdig, nämlich die Mittheilbarkeit eines Gedankens wird unter Anderem darum geleugnet, weil dann ein Eines zugleich ein Vieles in den Seelen der Mehreren, welchen es mitgetheilt wird, wäre. — Mehr der Geschichte der Rhetorik gehört der Schüler des Protagoras, Prodikos von Keos, an, welcher bei Plato im Scherze öfters ein Lehrer des Sokrates, besonders in Betreff grammatischer Spitzfindigkeiten, genannt wird; seine eudaimonistische, d. h. bloß auf Wohlergehen gerichtete, Ethik ist auch in seiner Parabel von Herakles am Scheidewege leicht zu erkennen. — Andere, wie gesagt, haben nur die äußere technische Fertigkeit der Sophistik betrieben, oder sind mit dem Principe der Subjectivität in's äußerste Extrem gegangen. Polos von Agrigent, Euthydemos und Dionysodoros übten besonders die sophistische Rhetorik; Hippias von Elis scheint wenigstens bedeutende mathematische, physikalische und historische Kenntnisse besessen, aber dieselben ebenfalls mehr zu Prunkreden

verwendet zu haben. Thrasymachos aus Chalcedon und Kallikles bezeichneten das Recht des Stärkeren als das eigentliche Gesetz der Natur, welchem gegenüber nur zum Schutze der Schwächlinge die positive Satzung, welche hiemit widernatürlich sei, erfunden worden sei; ähnlich sagte Kritias, der gelehrteste unter den dreißig Tyrannen, daß nur die alten Gesetzgeber den Begriff eines Gottes als eines Wächters der richtigen Handlungen und Fehltritte erdichtet hätten. Auch Diagoras von Melos, dessen Name fast gleichbedeutend mit „Atheist" gebraucht wird, und Metrodoros aus Chios, welcher selbst die Möglichkeit leugnete, zu wissen, ob wir etwas wissen oder nicht wissen, werden den Sophisten beigezählt, wenn auch beide als Schüler des Demokrit bezeichnet werden.

Sokrates.

Sokrates gehört zu den tiefsten Genie's, welche in der uns bekannten Culturgeschichte auftreten, und sowie jedes Genie in unmittelbarer Hervorbringung einerseits an jenen Momenten, durch welche es an seine Zeit und seine Nation geknüpft ist, und insoferne doch von Vorbedingungen und Voraussetzungen abhängt, die größte Leichtigkeit in Beherrschung und Bewältigung dieses Materiales erweist, andrerseits aber Momente enthalten muß, in welchen es die allgemeinsten Keime menschlicher Thätigkeit trifft und hiemit weit über die engern Erscheinungsweisen einer speciellen Zeit oder Nation hinausgreift, so erweist sich auch in Sokrates die Vereinigung der Richtung seiner Zeit mit dem Wesen des allgemein Menschlichen. Er steht nämlich entschieden auf jener Entwicklungsstufe hellenischer Anschauungen, welche vom realen All und der objectiven Natur sich allmälig abgewendet und auf das Formelle der Denkthätigkeit des subjectiven Individuums sich geworfen hatte, kurz Sokrates gehört der sophistischen Zeit und Richtung an, — aber er geht zugleich weit über diese Einseitigkeit seiner nächsten Umgebung, sowie über die ganze Besonderheit des Hellenenthums hinaus, indem ihm, wenn auch unenthüllt, das allgemeine Wesen der menschlichen Denkthätigkeit die Basis ist, und wie das allgemeine Wesen weder vereinzelt noch als bloße Form, sondern nur

universell und als Form eines Inhaltes bestehen kann, so legt Sokrates dem particular Subjectiven der sophistischen Begriffsbildung die Allgemeinheit als Inhalt unter, und sein Verfahren enthält die Keime des Empirismus sowohl als auch des Idealismus, insoferne die wahre Dialektik beide umfaßt; die Vereinigung aber dieses allgemein-menschlichen Wesens der Denkthätigkeit mit der einseitigen Erscheinungsweise der damaligen Zeitrichtung ruft bei Sokrates eine Beschränkung des Umfanges auf die Bethätigung des menschlichen Subjectes überhaupt, d. h. auf das Handeln und das Gebiet der Ethik hervor; und ebenso macht ihn die Vereinigung dieses Praktischen mit dem Doctrinären zu einer durch und durch pädagogischen Persönlichkeit, der Art, daß auch seine Doctrin selbst von seiner praktischen Wirksamkeit, d. h. seine Lehre von seinem Auftreten als Lehrer, nicht getrennt werden kann. S o k r a t e s, der erste Athener, von welchem die Geschichte der Philosophie zu berichten hat, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete, war in der Glanz-Periode Athens i. J. 469 geboren und erhielt wohl die gewöhnliche attische Erziehung; er soll ursprünglich zum Betriebe der Kunst seines Vaters bestimmt gewesen sein, und Pausanias wenigstens sagt, daß man ihm auf der Akropolis eine Grazien-Gruppe als Werk des Sokrates zeigte. Jedenfalls aber muß seine eben so tiefe als einfache philosophische Anschauung ihn früh durchdrungen haben, ohne daß sie gerade einer eigentlichen Weckung durch Parmenides und Zeno bei deren Anwesenheit in Athen bedurfte (anekdotenhafte Ueberlieferung macht ihn zu einem Schüler des Anaxagoras oder des Archelaos), denn bei dem persönlichen Verkehre, in welchem er sicher mit Protagoras, Hippias, Prodikos stand, mußte seine Auffassung bereits wenigstens Wurzel geschlagen haben, so daß ihr Wachsthum zu der den Sophisten entgegentretenden Gestaltung gerade durch diesen Umgang mit ihnen gefördert werden konnte. Uebrigens wenn er auch in Bezug auf sein ihn belebendes Princip wahrlich Niemandens Schüler war, so erwarb er sich doch die Kenntniß der Ansichten Anderer (was z. B. der Ausspruch bezeugt, er habe Anfangs große Erwartungen von Anaxagoras gehegt, dann aber durch den Mangel einer Durchführung des sittlichen Zweckbegriffes sich zurückgestoßen gefühlt), und besaß gewiß in den Einzeln-Wissenschaften die gewöhnliche Bildung seiner Zeit; in der Mathematik soll er

selbst über dieses Maß des Gewöhnlichen fortgeschritten sein. In seinem gesammten Leben und Auftreten war es der Grundzug einer großartigen Selbstständigkeit, welcher ihn auch schon in dieser Beziehung weit über die Grenzen seiner Nation erhob, und wodurch er bei seinen Zeitgenossen den Eindruck einer außerordentlichen und eigenthümlichen Erscheinung machen mußte, wozu selbst seine äußere silenenhafte Gestalt, sein breitschultriger Körper mit hängendem Bauche, sein etwas abnorm gebauter Kopf mit hervortretenden Augen, aufgestülpter Nase, großem Munde und dicken Lippen, das ihrige beitrugen. Sokrates gieng Winter wie Sommer unbeschuht, stand ganze Nächte hindurch im Freien an Einer Stelle in Nachdenken versunken, unbekümmert um die Meinung der Leute, und wieder war er, wenn sich's fügte, ein tüchtiger, aber nicht berauschter, Zecher, er tanzte gegen alle Sitte allein zu Hause, um sich Bewegung zu machen, kurz auch in seinem körperlichen Sein war er kräftig und selbstständig, und bekannt ist, mit welcher Tapferkeit er bei Potidäa, Delium und Amphipolis kämpfte. Eine Folge eines solchen Triebes nach Selbstständigkeit war es wohl auch, wenn er selbst in der Ausübung seines Lehrberufes sich nicht binden mochte und im Unterschiede von den Sophisten keinen Schüler contractmäßig zum Unterrichte übernahm; bedurfte er ja doch auch des äußeren hieraus fließenden Vortheiles nicht, oder vielmehr wollte desselben nicht bedürfen, seinem Ausspruche getreu, daß dem Göttlichen es zunächst komme, Nichts zu bedürfen. Wohl nicht ganz eben derselben Neigung scheint es zuzuschreiben zu sein, daß Sokrates von jedem öffentlichen Amte und jeder Betheiligung an politischer Thätigkeit sich fernhielt (nur zweimal während seines Lebens war er in der Volksversammlung; einmal um sich dem Todesurtheile über die Sieger von Arginusä, und das andere Mal, um sich dem Verhaftsbefehle gegen Leon zu widersetzen); denn hier mischt sich jedenfalls ein theoretisches Mißbehagen an den bestehenden politischen Verhältnissen ein, und auch der von Sokrates selbst ironisch angegebene Grund, daß er den Demos fürchte und in Geschäften gar unbeholfen sei, weist wenigstens eher auf ein absichtliches Zurückziehen in die Selbstständigkeit hin. Doch trug gegenüber der allgemeinen Gewohnheit auch dieses dazu bei, daß Sokrates in Folge seiner ganzen Art und Weise als ein Sonderling, als ein Mensch, welchen man nicht

begreifen konnte, gleichsam als eine personificirte Ungereimtheit, erscheinen mußte; und insoferne solches wohl als der Ausdruck einer großen obwaltenden Differenz zwischen Sokrates und seiner Zeit zu verstehen ist, dürfen wir uns nicht wundern, wenn Sokrates namentlich der Gespreiztheit und interessirten Eitelkeit der Sophisten gegenüber diesen Unterschied zwischen ihm und ihnen so oft fast bis zum Uebermaße fühlen läßt, und so mochte sich auch zwischen der großen Masse der Athener und Sokrates gegenseitig das Gefühl des Unleidlichen und Unausstehlichen hervorthun. In dem Familienleben aber des Sokrates erkennen wir völlig griechische Anschauung und griechische Sitte in der niedrigen und gedrückten Stellung der Hausfrau (die lästige Gemüthsart der Xanthippe mag auch manche Proben des Gleichmuthes von Sokrates gefordert haben, was bekanntlich zu zahlreichen späteren Anekdoten Veranlassung gab), sowie auch in der Art seines Umganges mit Jünglingen, welcher, wenn auch von unsittlichen Handlungen gewiß gänzlich frei, doch die Form der griechischen Knabenliebe an sich trug. Was aber nun die eigentliche innere Werkstätte des Lebens des Sokrates betrifft, so erscheint hier jene Selbstständigkeit als das wahre unerschütterte Vertrauen auf die innere ideale Kraft der Sittlichkeit und des Wissens; nicht bloß daß Sokrates von der lebendigsten Ueberzeugung durchdrungen war, daß der Mensch in sich selbst greifen müsse, wenn er seine ihm einwohnende höhere Begabung verwirklichen wolle, nicht bloß daß er überzeugungsgetreu Zeit seines Lebens nach diesem Grundsatze handelte, — sondern er war sich hierin auch dieses nie im Stiche lassenden allgemeinen Taktes bewußt, und dieß Bewußtsein war es, welches er aussprach, wenn er von seinem Dämonion redete. Dieses vielbesprochene Dämonion des Sokrates, mit welchem schon die Neuplatoniker allerlei Unfug trieben, ist weder bloß dasjenige, was wir Stimme des Gewissens zu nennen pflegen, noch ist es eine Art Schutzengel, an welchen Sokrates geglaubt hätte, noch ist es, wie Hegel meinte, die Einzelnheit des Geistes des Sokrates, denn gerade eher möchte man es für die Identität der Einzelnheit mit der Allgemeinheit halten; es offenbart sich nämlich dem Sokrates, wie er selbst sagt, ein göttliches Anzeichen, eine höhere Stimme, welche sich auf Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Handlung und auf den Ausgang und Erfolg derselben bezieht, und zwar selbst in Betreff zukünftiger

Handlungen (z. B. Abreise) nicht seiner selbst, sondern seiner Freunde, oder auch z. B. in Betreff des Ausganges der Schlacht bei Delium oder des Erfolges der sicilischen Expedition; insbesondere aber fühlt sich Sokrates durch diese innere Stimme unablässig zur Ausübung seines Lehrberufes getrieben; so daß das Dämonion theils der nie ruhende Trieb ist, die Zusammengehörigkeit des Particularen mit dem Allgemeinen durch eigene Kraft stets lebendig zu erhalten, theils als der hiedurch erworbene Takt eines unmittelbaren richtigen Urtheiles sich ausspricht, durch welches ein praktischer Instinkt auch über die allernächste Gegenwart hinausgreift, ohne deßwegen in das vage Gebiet der gewöhnlich sogenannten Ahnungen überzustreifen.

Sokrates sprach seine philosophische Auffassung nicht in schriftlicher Darstellung aus, und jene war auch in der That so schlicht und einfach und lag in einem so unmittelbaren Ergreifen, daß sie eine förmlich entwickelte Auseinandersetzung kaum ertragen hätte, zudem war sie wirklich nicht zu einem Abschlusse gediehen, sondern entfaltete sich erst selbst nach der empirischen Vielheit hin während der praktischen Wirksamkeit des Sokrates, und endlich war gerade nach dieser Seite der Erkenntniß-Theorie keinerlei Vorarbeit da, welche zu einer vollständigen Durchführung Stoff und Veranlassung gegeben hätte, sondern Sokrates hat eben die Bedeutung eines bloßen Ausgangspunktes der Dialektik. Erst seine Schüler überlieferten schriftlich die Lehre des Meisters, entweder der Art, daß sie das, was sie gesehen und gehört hatten, in Personal-Memoiren erzählten, wie Xenophon in den sog. Memorabilien und Aeschines der Sokratiker thaten, oder so daß sie den ganzen Eindruck und die Wirkung jener großen Persönlichkeit schon in eigener Verarbeitung auseinanderlegten, wie Euklides von Megara, Antisthenes und Plato, welche den Sokrates schon so darstellten, wie sie subjectiv ihn ergriffen und selbst seine Lehre ausgebildet hatten. Haben wir hiemit auch in den uns erhaltenen Werken dieser Art, nämlich in den Dialogen Plato's und bei Xenophon, keinen ursprünglichen Total-Bericht über die Philosophie des Sokrates, so mag in Betreff des längst und oft geführten Streites, welcher von beiden genannten Autoren die bessere Quelle sei, bemerkt werden, daß eigentlich die Entscheidung auf keine der beiden Seiten, noch auch auf eine Combination beider fallen darf; denn bei

einem Manne, welcher aller tieferen Einsicht so baar und ledig ist, wie Xenophon, dürfen wir doch keine Fähigkeit suchen wollen, über Philosophie überhaupt, geschweige denn über die unmittelbare Tiefe des Sokrates, zu berichten (gebraucht ja doch Xenophon für sokratische Anschauungen — z. B. in Betreff des wahren Glückes — Wortausdrücke, welche einen ganz unsokratischen Sinn geben); Plato hingegen hat das sokratische Princip der Art ausgeführt und zur Gestaltung gebracht, daß jener erste Anfangs- und Ausgangspunkt als solcher nicht mehr kenntlich ist; nur die Einleitungen der Dialoge scheinen von Plato mit aller Genialität wahrhaft aus dem Leben gegriffen zu sein und daher, soweit sie den Sokrates betreffen, ein richtiges Bild von dessen Art und Weise zu geben. Hiemit sind wir größtentheils auf Rückschlüsse angewiesen, hiebei aber durch Angaben bei Aristoteles unterstützt.

Sokrates war von dem lebhaftesten Triebe nach geistiger Wechselthätigkeit beseelt, durch welche allein er den mächtigen Drang seines Gefühles für das wesentlich Allgemeine sättigen zu können hoffte; so hat Sokrates nicht einen Wissensdurst in dem Sinne eines Dürstens nach Kenntnissen, wohl aber einen unweigerlichen Hang zu begrifflich allgemeiner Auffassung dessen, was unter den Menschen als ein für ihr Thun und Handeln Wichtiges besprochen wird; d. h. er steht auf dem Interesse des Subjectiven, welches von der objectiv realen Natur hinweg sich auf sich selbst gewendet hatte (sagte er doch, er gehe darum nicht außer die Stadtmauern, weil er wißbegierig sei, die Felder und Bäume draußen aber ihn nichts lehren könnten, sondern nur die Menschen in der Stadt); aber insoferne der Trieb der Allgemeinheit das Wesen des ihm eigenthümlichen Genie's war, so konnte sich ihm dieses speculative Interesse der Subjectivität nur dadurch befriedigen, daß er einerseits das ganze Subject durch diese Einkehr in dasselbe erfaßte und das in vollem Sinne genommene „Erkenne dich selbst" dem frivolen Spielen mit einseitig logischer Gewandtheit entgegensetzte, und andrerseits die Allgemeinheit der Gattung in der Vielheit der Mitmenschen und der Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse an Stelle der scurrilen Rechthaberei des particularen Subjectes zur Geltung brachte. So mußte Sokrates, welchem in dieser Richtung keinerlei speculative Vorarbeiten Anderer zu Gebote standen, seinem eigenen unmittelbaren

Genie dadurch Folge leisten, daß er in unmittelbaren Verkehr mit den Mitmenschen trat, um nach jenen beiden Seiten hin zur Verwirklichung seines inneren Dranges zu gelangen, nämlich sowohl um die vollste Vertiefung in sich selbst, und zwar in sich als allgemeines Menschen-Subject zu bewerkstelligen, als auch um die begriffliche Allgemeinheit innerhalb der Vielheit der menschlichen Verhältnisse zu gewinnen und festzuhalten; und beides geschah selbst durch den durchdringendsten Wechselverkehr des allgemeinen Apriorischen und des einzelnen Aposteriorischen, nämlich Sokrates lehrte, indem er lernte, und lernte, indem er lehrte; darum konnte er sagen, er werde mit dem „Erkenne dich selbst" nie zu Ende kommen, und darum wandte er sich mit seinen Gesprächen an Alle und Jeden. Eben aber die selbstständige Allgemeinheit seines Wesens führte auch die verschiedensten Persönlichkeiten seiner Zeit in seinem Umgange zusammen, da Jeder Etwas von dem Seinigen in ihm fand, und auch als gleich begeisterte Schüler, welche sämmtlich ihn ganz ergriffen zu haben wähnten, finden wir den strengen weltfeindlichen Antisthenes und den heiteren lebenslustigen Aristippus, den logisch nüchternen Euklides, den künstlerisch poetischen Plato und den unphilosophischen Xenophon.

Geführt von einer unerschütterlichen Ueberzeugung vom unbedingten Werthe des Allgemeinen erfüllte Sokrates den formalen Umkreis der Denkthätigkeit mit dem vollen Inhalte des Subjectes, indem bei der Verwirklichung des „Erkenne dich selbst" Inhalt, Gegenstand und Product zu ihrer je entsprechenden Identität mit Form, Subject und Kraft geführt werden. In dem Subjecte liegt die Allgemeinheit des Denkens, aber damit sie als solche selbst existire, muß sie an der Einzelnheit sich erweisen, und dieß ist eine Thätigkeit, ein Lebendigwerden, ein an's Lichtgebrachtwerden des vorher Latenten, daher Sokrates sein Verfahren so gerne als eine geistige Hebammenkunst bezeichnete; und er rüttelte dabei ebenso wie die Sophisten die Trägheit der unbegrifflichen Popular-Vorstellung aus dem Schlafe auf, zerstörte aber auch die Illusion der sich rasch begnügenden Begriffs-Bildung der Sophisten selbst. In einer unmittelbar gegenwärtigen Thätigkeit aber auch errang und verwirklichte Sokrates selbst die Allgemeinheit des Begriffes; während die Sophisten in zusammenhängender Rede nur darauf bedacht waren, einem von vornherein als fertig hingestellten Begriffe den Erfolg

zu sichern, bemüht sich Sokrates im Zwiegespräche mit Andern, daß der Begriff erst erwachse, oder, wenn er schon vorlag, von allem Schillernden und Schiefen befreit werde; und mit Jedermann, mit Leuten jedes Alters und Standes (auch mit einer Hetäre wie Theodota), knüpfte er an jedem Orte, am Markte, auf den Spaziergängen, in den Gymnasien und den Werkstätten, Unterredungen über den allgemeinen oder einzeln verschiedenen Lebenszweck und über das Wissen an; und wohl schon lange muß Sokrates in dieser Weise thätig gewesen sein, als Chärephon den Ausspruch des delphischen Orakels zurückbrachte, welcher den Sokrates als den weisesten aller Menschen bezeichnete.

Die speculative Thätigkeit nun, welche diesen Gesprächen zu Grunde lag und in denselben zu Tage gefördert wurde, beruht auf der innigsten Vereinigung des apriorischen Begriffes und der aposteriorischen Erfahrung; nämlich Sokrates war unablässig bemüht, einerseits den durch unmittelbare Geistesthätigkeit erfaßten allgemeinen Begriff dadurch erst zu vermitteln und zu verwirklichen, daß er ihn an die gesammte unter ihn fallende empirische Vielheit anlegte und hiedurch wo nöthig berichtigte, sowie von verwandten Nebenbegriffen unterschied, um so von der Einheit des Gedankens aus die Allgemeinheit des Begriffes wirklich herzustellen, und andrerseits war er ebenso bestrebt, in jeder empirischen Einzelnheit sogleich dasjenige, was in ihr als allgemeines Wesen sich aufdrängt, festzuhalten und durch Danebenstellen gleichartiger Einzelnheiten zu prüfen, ob jenes wirklich das allgemeine Wesen sei, um auf diese Weise aus der Vielheit der Erfahrung zum allgemeinen Begriffe zu gelangen. Das erstere ist das apriorische Verfahren allgemeiner Begriffsbestimmung, das letztere ist das aposteriorische Verfahren der Induction; und daß zu beidem Sokrates den Grund gelegt hat, bezeugt auch Aristoteles. Aber eben in der innigen Durchdringung und dem noch ungetrennten Wechselverkehre dieser beiden Wege vermittelst des real praktisch geführten Wechselgespräches liegt es sowohl begründet, daß Sokrates hiebei stets sogleich auf das unmittelbar Naheliegende, auf das Alltägliche sich warf oder von demselben ausgieng (daher seine Feinde ihm vorwarfen, man höre ihn nur von Lasteseln u. dgl. sprechen), als auch, daß keine zum Abschluß geführte Abstraction und systematische Gliederung eintrat, sondern alle jene

Definitionen, welche mit Sicherheit auf Sokrates selbst zurückgeführt werden können (z. B. die des Gerechten oder des Nützlichen), immer noch ein Relatives an sich haben; allerdings ist dieses Relative von höchster Bedeutung, da es eben die Unzulänglichkeit eines abstract Allgemeinen und die Nothwendigkeit der Berechtigung des concret Einzelnen beurkundet, aber die volle systematische Gliederung verlangt eben auch eine Auseinanderlegung dieses Relativen selbst. Auch ist bei Sokrates in dieser Uebung des Begriffes und der Induction die Vorstellung des thätigen Erringens und einer an sich nie fertigen, sondern erst zu gestaltenden Allgemeinheit so mächtig, daß er stets sich vor Augen stellte, in wie weit das Wissen des Allgemeinen eben noch nicht zum Abschlusse gekommen sei, d. h. noch ein Nicht-wissen vorhanden sei, und so spricht es Sokrates so oft aus, daß er wenigstens wisse, in wieweit er kein Wissen habe, und daß er dasjenige, was er eben nicht wisse, auch nicht zu wissen glaube; so hatten vielleicht auch faktisch manche Besprechungen des Sokrates wirklich einen negativen Ausgang, wie Plato dieß in manchen Dialogen künstlerisch dargestellt hat; in solchem Falle soll dann nur ein bisheriges vermeintliches Wissen zerstört und das Bewußtsein des Nichtwissens herausgestellt werden. Insoferne aber das eigentliche wahre Wissen in der total umfassenden Allgemeinheit liegt, zeigt Sokrates von diesem Standpunkte aus allerdings einige Gereiztheit gegen die Einzeln-Wissenschaften, indem ihn diese eben in ein Particulares das Wissen zu legen schienen (in dieser Feindseligkeit gegen Einzeln-Wissen erkennen wir den nach griechischer Weise vorschnell zu einem Abschlusse drängenden Hang des Philosophirens); hauptsächlich aber ist eine solche Auffassung durch die Unverschämtheit und Eitelkeit der Sophisten hervorgerufen und auch gegen diese von Sokrates polemisch ausgesprochen. Wo er nämlich einem anmaßenden Auftreten mit übereilt gebildeten Begriffen und dem Eigendünkel eines particularen Scheinwissens begegnete, stellte er nicht etwa eine Behauptung der Behauptung gegenüber, sondern trat auch da mit der dominirenden Allgemeinheit seines Geistes ganz in den speciellen Fall ein, indem er den ersten dargebotenen Begriff schalkhaft anerkannte, und, wie wenn er Belehrung bedürfte, so lange weiter fragte, bis er den Gegner entweder völliger Unklarheit überführt oder in directe Widersprüche verwickelt hatte; so daß diese Ironie des Sokrates, welche er in reichem

Maße übte, die pädagogische Bedeutung hat, daß sie die üppige Particularität durch Verlockung zu weiterer Bethätigung zuletzt in's Extrem und zur Selbstbeschämung führt. — Diese ganze Bethätigung aber nun, wie sie Sokrates in den verschiedeuartigsten Gesprächen übte, war natürlich nicht Sache einer etwa fertig vorliegenden Methode, die gleichsam von vornherein für alle Fälle ausgearbeitet gewesen wäre, sondern sie war Sache jenes ursprünglichen genialen Taktes, welcher mit aller Sicherheit auf sich selbst rechnen durfte, in jedem möglichen Gespräche von seinem allgemeinen Standpunkte aus sich halten und in's Einzelne eingehen zu können.

Gerade aber in der Forderung eines steten Erprobens, wie weit ein Wissen vorliege und wie weit nicht, liegt die von Sokrates an sich und Andern beabsichtigte Verwirklichung des „Erkenne dich selbst", und aus der Kraftthätigkeit des Subjectes schöpft Sokrates die begriffliche Allgemeinheit; wie und in wieweit das Subjective die particulare Vielheit wirklich beherrscht, ergreift es sich selbst als das Allgemeine und erprobt in sich das Höhere, Edlere, Ideale. Aber eben der in die Particularität verflochtene menschliche Geist gelangt darum nie zu der schlechthin umfassenden Allgemeinheit des Wissens, und so sagt Sokrates, daß die menschliche Weisheit wenig oder nichts werth ist im Vergleiche mit der göttlichen; aber ebensoweit als die Seele am Wissen Theil hat, hat sie am Göttlichen Theil, und in der Selbsterkenntniß, wo sie die Allgemeinheit beurkundet, ergreift sie ein Göttliches in sich; darum müssen wir lernen, was zu lernen verstattet ist, das Uebrige aber müssen wir unmittelbar durch Mantik zu erfahren suchen, d. h. das Göttliche ist nicht bloß Ergänzung, sondern letzte (und erste) Stütze. So suchte Sokrates seine Genossen vorzüglich in Betreff der Gottheit zu einer besonnenen Anschauung zu führen und sensualistischen Ansichten gegenüber die Gottheit als die Alles ordnende, allumfassende Weisheit zu bezeichnen. Uebrigens ist es bei ihm auch in dieser Beziehung noch zu keiner Sichtung und systematischen Ausscheidung der Unterschiede gekommen; denn einerseits accomodirte sich Sokrates völlig an die griechische Art und Weise des Götterglaubens und der Götterverehrung, und andrerseits, wenn er jene ordnende Weisheit als Gott den übrigen „Göttern" gegenüberstellt, so spricht er eben nur theoretisch einen Monotheismus neben dem Polytheismus aus,

und brachte das von ihm doch sonst am reichsten bedachte Princip des Handelns in keine Verbindung mit der höchsten Idee, nämlich mit der Idee Gottes. Ebensowenig hat er das die Selbsterkenntniß übende Subject als Denkendes etwa von dem Handelnden in Bezug auf eine andere künftige Existenzweise unterschieden, und während er auch hier über die bei den Griechen sonst üblichen Anschauungsweisen und Wort-Bezeichnungen sich nicht erhebt, hat bei ihm der Unsterblichkeitsglaube noch gar nicht die systematisch wissenschaftliche Bedeutung oder auch nur Festigkeit wie bei Plato. — So hat die Sokratische Selbsterkenntniß wesentlich speculative Bedeutung und das „Erkenne dich selbst" ist nicht etwa als eine öfter des Tags vorzunehmende Gewissenserforschung zu verstehen, sondern es heißt: lerne deine geistige Kraft kennen, übe sie und erprobe sie; und man darf den Sokrates nicht als hausbackenen Moralphilosophen oder salbungsreichen Tugendprediger, welcher endlich einmal die Philosophie „praktisch" gemacht habe, verstehen. Aber allerdings legte Sokrates dieses sein dialektisches Princip, nämlich die in dem Einzelnen wirkliche Allgemeinheit, eben wieder nur in den unmittelbaren Verkehr der Menschen unter sich und des Einzelnen mit sich selbst, d. h. in die menschlichen Handlungen, wobei Idealität und Realität in ungeschiedenem Nebeneinandersein sich gegenseitig bedürfen; und sowie bei den Sophisten zu dem vordem objectiv geltenden Sittengesetze die Form der individuellen Ueberzeugung hinzutreten sollte, und dieselben daher die Tugend als lehrbar bezeichneten und sich als die Lehrer derselben verkündeten, so ist auch dem Sokrates die Tugend ein Wissen; aber das Wissen, wie wir sahen, liegt ihm nur in der Beherrschung des Einzelnen durch das allgemein Begriffliche, und wird nur in der Selbsterkenntniß verwirklicht, — und darum gilt auch von der Tugend dasselbe, daß sie erst durch das in der Selbsterkenntniß gewonnene begrifflich Allgemeine realisirt wird; ja gerade darin, daß die Tugend ein Wissen ist, wird die Einheit aller verschiedenen Tugenden erkannt, denn Gerechtigkeit und alle übrige Tugend ist Weisheit. Diesen Sinn, daß das Gebiet des Handelns bei Sokrates der alleinige Wirkungskreis und Umfang des dialektischen Principes und der in ihm liegenden Vereinigung des Allgemeinen und Einzelnen wird, haben die bekannten Aussprüche desselben, daß nur derjenige sittlich handelt, welcher mit Wissen handelt, daß das Böse im Mangel des Wissens

liege und daß wissend Keiner schlecht handle, denn sobald er zum Wissen gelangt ist, muß er gut handeln (Sätze, welche vielleicht etwas an sophistische Zugespitztheit erinnern); natürlich ist mit der vom Wissenden erreichten Selbsterkenntniß auch das Wohlergehen und wahre Glück erreicht. So hat Sokrates, indem er wohl den Grund aller Dialektik legte, dieselbe aber weder selbst entwickelte noch in Zusammenhang mit dem objectiv Realen brachte, wohl für die Ethik eine einheitliche Allgemeinheit dem vielheitlich zersplitterten Belieben der Sophistik gegenübergestellt, aber er zieht auch merklich das sittlich Gute im Einzelnen in dieses bei ihm allerdings idealisirte theoretische Interesse der Befriedigung der Selbst-Erkenntniß, und die behagliche Freude desjenigen, welcher in der Selbsterkenntniß und sittlichen Weisheit fortgeschritten ist, erwächst eigentlich als der letzte Grund der Tugendübung; es fehlt eben auch hier, analog der Sophistik, nur in edlerer Weise, die Objectivität, daher auch der lebendige Unterschied zwischen den einzelnen Tugenden so viel wie aufgehoben wird, und sicher wäre Sokrates, wenn er auf Betrachtung der Natur sich geworfen hätte, zu jener Durchführung eines Zweckbegriffes gekommen, welche bloß die Befriedigung des Menschen im Auge hat. Ja wie sehr das Element der Doctrin, sobald es, abgesehen von der wahrhaft allgemein menschlichen Form der Dialektik, in bestimmten Stoff eintritt, sogleich die engeren Anschauungen der griechischen Nation aufnimmt, sehen wir daran, daß auch dem Sokrates das Ziel der Ethik nur im Staate und der Eintracht mit den Gesetzen liegt, und auch er schon den von Plato weiter ausgeführten Hauptsatz des Doctrinarismus ausspricht, daß die Wissenden die Herrscher sein sollen.

Was nun das endliche Schicksal des Sokrates und seine Verurtheilung zum Tode betrifft, welchen er nach einem durchaus sittlichen und wahrhaft den tiefsten Interessen der Speculation geweihten Leben erlitt, so ist der i. J. 399 gegen ihn geführte strafrechtliche Proceß nicht mit der 24 Jahre vorher erfolgten Aufführung der Wolken des Aristophanes in Verbindung zu bringen. Aristophanes, ein Mann von dem durchgebildetsten Charakter und dem bestimmtesten Bewußtsein dessen, was er wollte, sprach in seinen Komödien mit dem vollendetsten Humor die carrikirten Extreme aller und jeder Bestrebungen aus, welche ihm verwerflich und verderblich schienen. Und daß nun ein durchweg

tüchtiger Mann den gesammten Doctrinarismus mit seinen bannal gewordenen Phrasen von Gegensätzen des Warmen und Kalten, Verdichtung und Verdünnung u. s. f., sowie die mit frivolem Uebermuthe sich breit machende Rhetorik für verwerflich hielt, wird man begreiflich finden, und daß er eben der Philosophie dieß rhetorisch-doctrinäre Getriebe aufrechnete, wird man nach Sachlage der Zeit wenigstens als entschuldbar anerkennen; nun war aber Sokrates der eigentliche atheniensische Philosoph, ein athenischer Bürger und eine Jedermann bekannte und zugleich unbegreifliche Persönlichkeit, und hiemit bot er sich als komisches Ideal von selbst dar und muß daher auch die Natur-Philosophie, die er nie getrieben, mitvertreten, d. h. mit reicher carrikirender Uebertreibung wird ihm von dem Dichter Alles aufgeladen, was demselben als äußerste nachtheilige Consequenz des Philosophirens überhaupt erscheint; so aber spielte die Aristophanische Komödie allen ihren Helden, ja dem lieben attischen Demos selbst mit (das Publikum oder auch die Helden der Komödie selbst lachten sich satt und — wurden nicht anders); dieß also gehört nur dem großartigen Humore der Komiker selbst und dem öffentlichen Sinne für diesen Humor an, und bei der sattsamen Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des attischen Völkleins und den wirklich eingetretenen politischen Umwälzungen läßt sich's nicht denken, daß 24 Jahre lang ein durch eine Komödie erregter Groll gegen Sokrates im Gedächtnisse gehaftet hätte, ohne, wenn er vorhanden gewesen wäre, sehr rasch zum Ausbruche zu kommen. Die Anklage hingegen, von Melitos, Anytos und Lykon anhängig gemacht, enthielt als Reate des Sokrates, daß er an die Götter, an welche der Staat glaube, nicht glaube, daß er neue göttliche Wesen einführe, daß er die Jugend verderbe, und als Strafmaß war der Tod bezeichnet. Sokrates vertheidigte sich wenig, und da er statt einer Selbstschätzung seiner Strafe, die das Zugeständniß einer Schuld mitenthalten hätte, zuerst die Speisung im Prytaneum forderte und dann erst durch seine Freunde überredet eine Strafschätzung von 30 Minen angab, so wurde er nun mit großer Stimmenmehrheit zum Tode verurtheilt; die durch die religiöse Festgesandtschaft nach Delos eingetretene Verzögerung der Vollstreckung des Todesurtheiles verschaffte den Freunden des Sokrates, welcher in sittlichem Gesetzesbewußtsein die Flucht aus dem Gefängnisse verschmähte, die Gelegenheit, noch dreißig Tage seinen Umgang ge-

nießen zu können. Es versteht sich von selbst, daß diese Verurtheilung des Sokrates nur ein Akt fanatischer Leidenschaft war, welche sich selbst nicht mehr mit der Ausübung des frivolen Ostracismus begnügte, sondern in blutrünstiger Mordsucht einen bornirten Haß befriedigen wollte. Bei einem Volke, welches so durchweg eines jeden Rechtssinnes entbehrte, wie das athenische, darf es nicht auffallen, wenn die durch den Eindruck des Augenblickes bedingte Leidenschaft nicht bloß in politischen Verhältnissen ein Ueberstürzen von einer Form in die andere herbeiführt, sondern auch die höchsten Interessen in dieses Getriebe der staatlichen Unordnung herunterzieht. Läge es nicht im griechischen Nationalcharakter und wäre es nicht hiemit ein culturhistorisches Factum, so müßte man es doch eigentlich lächerlich finden, daß ein Volk, welches von Schuften wie Kleon und Hyperbolus sich am Narrenseile der eigennützigsten Politik herumziehen läßt und mit Wonne der Lügen-Rhetorik eines Isokrates lauscht, die doctrinären Bestrebungen eines Sokrates nicht ertragen kann. Und welche Formulirung der Anklage! War man denn damals wirklich gemeint, alle diejenigen, welche an die homerischen Götter nicht glaubten, sammt und sonders den Giftbecher trinken zu lassen? Das hätte wahrlich eine Unzahl Halsprocesse hervorgerufen; und wo waren denn die factischen Beweise für den dritten Punkt der Anklage? abgesehen davon, daß auch in dieser Beziehung eine Menge wirklicher Jugendverderber Zeitgenossen des Sokrates waren (könnte man doch die Frage aufwerfen, ob denn auch heutzutage die Lectüre der Reden des Isokrates den Wahrheitssinn und die Charakter-Treue der Jugend etwa befördere). Das Ganze liegt darin, daß erstens die Anklage gegen Sokrates von der demokratischen Partei in einem Zeitpunkte ausgieng, wo dieselbe nach dem Sturze der Oligarchie mit der Wiederherstellung der reinen Demokratie die Caprice einer Restauration alter Sitte und Denkweise verband, und zweitens darin, daß Sokrates attischer Bürger war, und der antike Politismus fremdartige Neuerungen lieber an Fremden als an einheimischen Bürgern ertrug; auch mochte etwa hervorgehoben werden, daß Sokrates in vertrautem Umgange mit Kritias und Alkibiades, sowie mit den lakedämonisch gesinnten Aristokraten Theramenes, Charmides, Xenophon stand, sowie zu einer tendenziösen Wiederherstellung „alter Sitte" die religiöse Verdächtigung vortrefflich paßte. So erklärt

sich sowohl die Frivolität des juristischen Leichtsinnes als auch die sogleich nach der Hinrichtung eingetretene Reue der Athener. Nur eine Folge einer schulmäßigen abstracten Dialektik ist es, wenn Hegel und der Hegel'sche Aesthetiker Rötscher in dem Schicksale des Sokrates das Princip eines tragischen Conflictes nachweisen wollen (wobei Sokrates zu einer Art Incarnation des subjectiven Elementes in der Geschichte gemacht werden muß); völlig abgeschmackt aber ist es, wenn Forchhammer in den Athenern das Moment der Gesetzlichkeit, in Sokrates aber das der Revolution erblicken will.

Die einseitigen Sokratiker.

Das Bedeutungsvolle in der Speculation des Sokrates ist das, wenn auch noch unenthüllt vorliegende, Princip der wahren Dialektik, und hierin hat Sokrates sein über seine Zeit und Nation hinausreichendes Genie bewährt, in der Beschränkung aber jenes Principes auf die Ethik nimmt auch er an der Zeitrichtung Theil. Die volle allseitige Durchführung der in der wahren Selbsterkenntniß begründeten Dialektik ist weder innerhalb der griechischen Nation noch wohl eigentlich sonst je bisher erfolgt; die Auffassung aber, welche das Princip des Sokrates bei seinen höchst zahlreichen Schülern und Anhängern fand, hängt in ihrer Verschiedenheit selbst mit dem Unterschiede zwischen dem schlechthin allgemeinen Wissensprincip und der subjectiv praktischen Richtung zusammen. Die größte nach Maßgabe des griechischen Alterthumes mögliche Vereinigung dieser beiden Momente bringt der hervorragendste Schüler des Sokrates, Plato, welcher die früheren speculativen Auffassungen des Seienden in der Dialektik abschließt und idealisirt, und so den dem Hellenischen Geiste angemessensten Höhepunkt herbeiführt, worauf Aristoteles von diesem idealen Objectivismus wieder etwas zurück- und einzulenken hat zur wissenschaftlichen Begründung und Durchführung des Wissens-Principes. Die übrigen Schüler des Sokrates aber vertheilen sich erklärlicher Weise in die bei einer Nicht-vereinigung jener zwei Momente möglichen Einseitigkeiten, indem die Einen schulmäßig doctrinär sich in die Dialektik und das begriffliche Wissen verrannten — die Megarische

und Elisch-Eretrische Schule, ausgehend von Euklides —, die Anderen hingegen ebenso doctrinär sich auf die Ethik und die subjectiv praktischen Interessen warfen, wobei abermals eine doppelte Möglichkeit einseitiger Auffassung der Lehre des Meisters vorlag, je nachdem man nämlich entweder mehr das Subject und dessen in der Selbsterkenntniß thätige Kraft hervorhob — die Kynische Schule, ausgehend von Antisthenes —, oder mehr Gewicht auf den Reichthum der objectiven Vielheit, in welcher das Subject zu seiner Zufriedenheit sich bethätigen muß, legte — die Kyrenaische Schule, ausgehend von Aristippos —. Bei beiden letzteren erwächst eine subjectiv praktische Theorie, und hier wird das Speculative des Sokrates erst eigentlich praktisch (im frivoleren Sinne des Wortes), sie wird da zu einer doctrinären Lebensansicht und Lebensregel, welcher zufolge man mit individueller Ueberzeugung in einer gewissen vorgefäßten Consequenz handelt, und so reihen sich an die beiden Tendenz-Philosophien der Kyniker und Kyrenaiker nach dem Ablaufe der Platonisch-Aristotelischen Entwicklung die Sekten der Stoiker und Epikureer von selbst an, da auch die Abfolge der Schüler des Antisthenes und Aristippos neben und während der Platonisch-Aristotelischen Zeit sich fortspinnt.

Stifter der Megariker ist Euklides aus Megara, bei welchem nach dem Tode des Sokrates die Schüler desselben sich versammelten; Haupt der Schule nach Euklides' Tod soll Ichthyas gewesen sein, neben welchem Alexinos, Diodoros Kronos, Eubulides und Thrasymachos bedeutend gewesen zu sein scheinen; der letztere war der Lehrer Stilpo's des hervorragendsten Megarikers, Stilpo aber näherte die Megarische Richtung bereits der Kynischen und begründet als Lehrer des Stoikers Zeno (s. unten) einen Uebergang in den Stoicismus. Die Elische Schule war gestiftet von Phädo aus Elis, dem Lieblingsschüler des Sokrates; der Schüler seines Nachfolgers Pleistanos war Menedemus aus Eretria, von welchem nun die Schule die Eretrische hieß. Diesen Schulen lag gemeinschaftlich (nur in der Elisch-Eretrischen Richtung weniger entwickelt) jene Auffassung der Sokratischen Speculation als Princip zu Grunde, daß das Wissen als Wesen der Tugend das ausschließlich alleinige sei, und mit deutlichem Rückfalle in die eleatische Exclusivität bezeichnen sie eben das Gute, welches untrennbar identisch das Wissen und die Tugend ist,

als das Eine Seiende, welches stets sich selbst gleich nur mit verschiedenen Namen bald Gott, bald Verstand genannt werde; ja sie fassen selbst die Kluft zwischen diesem Einen Seienden und dem Nicht-seienden so scharf, daß sie ausdrücklich keine Mittelstufe anerkennen und behaupten, es gebe kein Mögliches. In Betreff des eben doch bestehenden Realen in der Natur scheinen die ersten Megariker von dem Grundgedanken ausgegangen zu sein, daß dieser Norm des sittlichen Wissens für die objective Natur eine Vielheit mehrerer fester Normen und Formen, d. h. „Ideen" entsprechen müsse, welche auch „intelligible Körper" genannt werden, deren Wesen und Bedeutung aber uns nicht klar überliefert ist, wohingegen dem Körperlichen das Sein abgesprochen und nur der stete Fluß zugewiesen wird. Später aber wurde wohl die Einseitigkeit des ausschließlichen Wissens-Momentes consequenter und schroffer ausgesprochen, so daß in Bezug auf empirisches Wissen bereits die Skepsis ersichtlich ist, wenn z. B. für die Logik die Möglichkeit der Verknüpfung der Begriffe geleugnet wird; denselben Zweck hatte auch die spitzfindige Aufsuchung von Fang- und Trug-Schlüssen, worin besonders Eubulides und Diodoros berühmt waren.

Stifter der Kyniker ist Antisthenes, Sohn eines Atheners und einer Thrakerin, zuerst Schüler des Gorgias, dann innigster Bewunderer des Sokrates, nach dessen Tode er in dem für Halbathener bestimmten Gymnasium Kynosarges eine Schule eröffnete, deren Theilnehmer hievon nicht ohne Doppelsinn als Kyniker bezeichnet wurden. Antisthenes faßte das sokratische Princip nach seiner praktischen Bedeutung, jedoch der Art auf, daß er in der Thatkraft des Ringens nach Selbsterkenntniß und hiemit befriedigter Ruhe des Subjectes den Sinn der Sokratischen Tugendübung gefunden zu haben glaubte; so wird nun die Selbstgenügsamkeit des sich erkennenden Subjectes als Lebens-Maxime aufgestellt, und dieser gegenüber eigentlich alles Aeußere und aller Genuß desselben, namentlich jede Lust als Störung bezeichnet, kurz das mönchische Zurückziehen des Subjectes von der „Welt", welches später die Praxis der Stoa so sehr empfahl und übte und worein die Vermeidung des Bösen gelegt wird, erscheint hier schon gleichzeitig mit dem platonischen Höhe-Punkte antiker Speculation zum Zeichen, daß der heitere Genuß der Objectivität wenigstens nicht mehr allbelebend wirkte; auch an süffisanter Ostentation dieser Zurückgezogenheit fehlte es nicht,

wenn bereits Antisthenes wie ein Bettelmönch mit Stock und Tasche umherwandelte, darin aber die Thatkraft des Sokrates, auf welche Lobreden gefertigt wurden, zu besitzen glaubte. Familie und Staat werden hier als „Gleichgültiges" bezeichnet und ausdrücklich gesagt, es genüge, wenn man nach seiner eigenen Tugend lebe, was das erste Anzeichen davon ist, daß der antike Politismus sich bricht und einem kosmopolitischeren Streben Platz räumt. Auch die Wissenschaft als solche ist dem Kyniker gleichgültig, und ähnlich dem Megariker erfreut auch er sich an logischer Destruction, wenn er die Möglichkeit des Definirens oder selbst des Prädicirens leugnet. Der bekannteste Schüler des Antisthenes ist der Held ebenso zahlreicher als einfältiger Anekdoten, Diogenes von Sinope, von welchem die Geschichte der Philosophie höchstens soviel zu berichten hat, daß hier bereits die Enthaltsamkeit selbst zur kynischen Lust geworden ist. Mit dem Schüler des Diogenes, Krates von Theben, verläuft sich die Kynische Schule als philosophische, abgesehen von mönchischer Unreinlichkeit und Impertinenz, in den Stoicismus.

Stifter der Kyrenaiker ist Aristippos aus Kyrene. Durch den Ruf des Sokrates nach Athen gezogen, ist er zur Zeit der Anklage in Aegina, lebte dann am Hofe des Dionysios d. Jüng. in Syrakus und kehrte später nach Kyrene zurück; dort gieng seine Lehre zunächst an seine Tochter Arete über, und von dieser an deren Sohn Aristippos den Jüngeren, mit dem Beinamen Metrodidaktos (Schüler seiner Mutter) bezeichnet. Hievon werden als die späteren Kyrenaiker Theodoros Atheos, der Schüler des Ebengenannten (sein Schüler Euhemeros erklärte die Mythologie aus der empirischen Praxis, da die Götter nur Apotheosen von Eroberern und Regenten seien), Hegesias und Annikeris geschieden. Aristippus faßte an dem Sokratischen Principe der praktischen Thätigkeit jene Bereicherung auf, welche dem Subjecte in dem Verkehre zuwächst, und will hierin das Subject selbst als das Herrschende, sich im Besitze Behauptende bewahren; so ist ein Kernspruch desselben: Haben, nicht gehabt werden. Hiemit aber ist eine größere Entfremdung vom eigentlichen Sokratischen, als bei den Megarikern und Kynikern ersichtlich, und es ist die Erwägung der objectiven Vielheit schon zu bedeutend, als daß nicht mit entschiedenem Rückfalle zu Protagoras der ewige Fluß der Objectivität in den

Vordergrund träte, in welchem das Subject momentan festhaltend wirkt, dabei aber auch die reale fühlbare Befriedigung hiefür genießt. So wird hier der Grundsatz ausgesprochen, daß das Wissen und ebenso das Handeln in der jeweiligen Stimmung des subjectiven Gefühles liege; bloße Namen seien z. B. Weiß und Süß, was sie seien, davon habe Jeder seine eigene Empfindung; diese Empfindung selbst aber können wir nur als eine Bewegung erfassen und unterscheiden hiebei deutlich eine doppelte, nämlich eine sanfte, die Lust, und eine rauhe, den Schmerz; nach der ersteren als dem Guten strebt Alles, aber nur der gegenwärtige Augenblick gehört uns in dem positiven Gefühle der Lust (denn bloße Schmerzlosigkeit ist öde Windstille, der sanfte Wellenschlag aber die Lust, und Schmerz der Sturm), und körperlich ist die Wirkung einer jeden Lust, auch der geistigen; daher suchen wir die praktische Einsicht zu dem Behufe, um die Hindernisse der Lust wegzuräumen und um alle Verhältnisse zum Lustgefühle des Beherrschens derselben benützen zu lernen. An Stelle von Lust und Schmerz selbst setzte Theodoros die bewußte Einsicht und heitere Freude über die Lustempfindung; Hegesias hingegen zeigt, ähnlich wie Diogenes bei den Kynikern, das Umschlagen in's nahe liegende Extrem, wenn er wegen der Schwierigkeit der Erreichung ungetrübter Lust die Gleichgültigkeit gegen Lust und Schmerz bezeichnete und hiedurch Manche bis zum Selbstmorde verleitet haben soll (daher sein Beiname Peisithanatos); Annikeris scheint mehr dem Begriffe der sittlichen Freude über erfüllte Pflicht sich genähert zu haben. Mit diesen Kyrenaikern erlosch die Schule allmälig, um der consequenteren und reichhaltigeren Durchführung solcher Principien durch Epikur Platz zu räumen.

Plato.

Hatte sich so in den einseitigen Sokratikern die subjectiv-praktische Richtung, welche mit einer Ablenkung von dem Kosmogonischen und Physikalischen in der Rhetorik und Sophistik begonnen und durch die Eine Seite der Speculation des Sokrates tiefer begründet worden war, bereits abgesondert, um dann einen Anschluß an die Lebens-Maximen der Stoa und des Epikureismus zu finden und dort bis an's

Ende des Alterthumes fortzuwuchern, so schließt sich hingegen in Plato's poetischer Philosophie der uralte Dualismus von Materie und Licht, wie er von den Kosmogonien an bis Anaxagoras verschiedentlich gewirkt hatte, mit dem Principe der sokratischen Dialektik zusammen, und so entsteht der höchste Culminationspunkt der griechischen Speculation, insoferne derselbe auch als der am meisten ächt griechische (und hiemit dem Dorismus verwandte) sich erweist, wohingegen in der Aristotelischen, oft Empirismus geschmähten, Philosophie der Trieb jenes künstlerischen Gestaltens nicht mehr principiell wirkt, sondern die prosaische Nüchternheit des Begriffes mit einem gewissen Zurücklenken zum ursprünglichen Wissens-Princip des Sokrates zu überwiegen beginnt. Plato, der Sohn des Aristo und der Periktione (oder Potone), durch den Vater mit Kodrus, durch die Mutter mit Solon verwandt, wurde in Athen (wohl nicht in Aegina) am 21. Mai 429 v. Chr. geboren. Da auf den 7. Thargelion, welcher eben für jenes Jahr sich auf den 21. Mai berechnet, im griechischen Kalender das Fest der Geburt des Apollo fiel, so beuteten dieß natürlich die Neuplatoniker in ihrer Weise aus, es mit dem Umstande in Verbindung bringend, daß der angebliche auf den vorhergehenden Tag fallende Geburtstag des Sokrates ein Fest der Artemis war, und so wird der „göttliche" Plato als ein Sohn des Lichtes der Welt, d. h. des Apollo bezeichnet, und apollinische Mythen an verschiedene Momente seines Lebens geknüpft, insbesondere aber auch die stets unverletzte „Jungfräulichkeit" Plato's damit in Verbindung gebracht. Plato soll ursprünglich nach griechischer Sitte den Namen seines Großvaters, Aristokles, erhalten haben, und erst später von seiner breiten Brust oder (neuplatonische Deutung) von dem breiten Flusse seiner Rede Plato genannt worden sein. Die schulmäßige Tradition, welche hier auch noch zu mystischen Umdeutungen Veranlassung hatte, weiß Verschiedenes über Plato's frühere Jugend, seine Lehrer, seinen Ruhm in den gymnischen Festspielen, seine poetische Betriebsamkeit, welche er bei der Bekanntschaft mit Sokrates aufgegeben, u. s. f. zu berichten. Sicher aber ist, daß Plato in seiner Jugend durch Kratylus in die Speculation Heraklit's eingeführt wurde und so die physikalische Philosophie schon zu Sokrates mitbrachte, mit welchem er etwa in seinem 20. Lebensjahre bekannt wurde. Bei dem Processe gegen Sokrates bot er die Leistung einer

etwaigen Geldbuße an, und verließ nach der Verurtheilung desselben Athen, gegen dessen anarchische Demokratie er ohnedieß schon eine philosophische Abneigung gehabt hatte, und begab sich mit Andern nach Megara zu Euklides, von dort zu dem Mathematiker Theodoros nach Kyrene, dann nach Aegypten, Sicilien und Unteritalien. An diese Reisen Plato's knüpfte man sowohl schon im Alterthume als auch wieder in neuester Zeit die Annahme förmlicher Entwicklungsstufen, welche Plato in seiner Speculation selbst durchlaufen habe, insoferne er in der Megarischen Schule erst mit der Eleatischen Lehre vertrauter geworden sei, in Sicilien und Unteritalien aber den Pythagoreismus näher kennen gelernt habe (daß einige Kirchen-Väter den Plato aus Aegypten die Kenntniß des Alten Testamentes mitnehmen lassen, kann uns ebenso gleichgültig sein, als wenn von einer Zusammenkunft desselben mit den persischen Magiern die Rede ist). Doch scheint Plato erstens nicht der Mann gewesen zu sein, der gelegentlich seinen Standpunkt geändert oder durch andere Gebiete erweitert hätte, und zweitens, was die aus seinen Werken hervorleuchtende Kenntniß anderweitiger Philosophien betrifft, so war es nicht nöthig, dieselbe durch Reisen erst zu holen, denn Athen war bereits in der Jugendzeit Plato's der Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen geworden, und abgesehen davon, daß Parmenides und Zeno, sowie der Pythagoreer Simmias in Athen sich aufhielten, war durch die Sophistik sicher Gelegenheit gegeben, die Grundsätze früherer Philosophen kennen zu lernen; die Kenntniß der Heraklitischen Lehre allein schloß ja auch schon vieles Andere in sich. In Sicilien aber wurde Plato mit dem älteren Dionysios bekannt, gab aber bald Anstoß, so daß Dionysios ihn tödten wollte, hievon aber abstehend ihn einer spartanischen Gesandtschaft mitgab, um ihn in dem damals gegen Athen feindlichen Aegina als Sklaven zu verkaufen. Angeblich durch den Kyrenaiker Annikeris ausgelöst, kehrte Plato nach Athen zurück und eröffnete in dem vor den Thoren Athens gelegenen, dem Heros Akademos geweihten Gymnasium (Akademia) eine Schule, deren Ruhm in Bälde begründet war. Es wird noch von einer zweiten und dritten Reise Plato's nach Syrakus, deren erstere nach dem Tode des älteren Dionysios auf Einladung des Dion, letztere auf Aufforderung des jüngern Dionysios erfolgt sei, berichtet und Mancherlei über die beidemal eintretenden drohenden Maßregeln

gegen Plato erzählt; doch ist die Quelle dieser Notizen verdächtig, und auch ungewiß, ob Plato wirklich aufgefordert wurde, für Kyrene und Megalopolis Gesetze zu machen, was er jedoch ausgeschlagen habe. Sicher aber ist es nur gehässige Erfindung platonischer Fanatiker, wenn erzählt wird, Aristoteles habe die letzte Reise Plato's nach Sicilien dazu benützt, um während dessen Abwesenheit seine eigene Schule emporzubringen und Plato aus der Akademie zu verdrängen. Plato starb, 81 Jahre alt, i. J. 348; sein Leben umfaßte demnach den peloponnesischen Krieg, die Blüthe Thebens, und den Anfang der makedonischen Zeit, — allerdings ein politischer Stoff, welcher theoretische mit Dorismus verwandte Anschauungen über den Staat und etwa derartige Hoffnungen bedeutend enttäuschen mußte.

Mit Liebe und Bewunderung hiengen seine Schüler an ihm, unter welchen wir auch Chabrias, Phokion und Demosthenes finden; daß auch Frauen an dem Unterrichte Theil nahmen, ist sicher überliefert und würde mit der zweifelhafteren Notiz gut stimmen, daß Plato in dorisch-pythagoreischer Weise gemeinsame Mahle mit seinen Genossen eingerichtet habe. In Betreff der Art und Weise des Unterrichtes aber dürfen wir, obwohl zuverlässigere Nachrichten fehlen, mit Bestimmtheit annehmen, daß die Sokratische Gesprächsform bei weitem überwog, denn auf diese Methode legt Plato selbst allein einen Werth; nur scheint etwa für die fortgeschritteneren Schüler, welche nicht mehr dialektisch gebildet zu werden brauchten, auch ein in fortlaufender Entwicklung sich bewegender Vortrag gewählt worden zu sein, welcher Art die von Aristoteles, Heraklides, Hestiäus u. A. aufgeschriebenen Untersuchungen über das Gute waren; eben diese sind es, welche später im Unterschiede von den von Plato selbst verfaßten Dialogen als die „ungeschriebenen Lehren" Plato's bezeichnet wurden, was dann die Neuplatoniker sogleich zu einer Geheim-Lehre stempelten. — Aber Plato war nicht bloß in mündlichen Besprechungen nach der Weise seines Lehrers thätig, sondern stellte seine Speculation und deren Resultate auch schriftlich in Dialogen dar, in welchen wir natürlich nicht Berichte über wirklich in der Schule gehaltene Unterredungen haben; sondern es sind dramatische Scenerien, in welchen die Philosophie der Art objectiv wird, daß Plato selbst nie eine mitredende Person ist; der künstlerisch plastische Trieb und die rhetorische Gewandtheit sind

die äußeren Veranlassungen dieser Dialogform, der innere philosophische Grund aber ist, daß jene Basis der Dialektik, welche bei Sokrates vorliegt, hier selbst erst in objectiver Gestaltung sich entwickelt, d. h. objectiv natürlich entsteht, noch aber nicht über oder neben dem objectiven Inhalte steht; darum schwindet in den späteren, inhaltsreicheren Dialogen, welche das Ringen der Form der Dialektik voraussetzen, die Dialogform bis zu dem Minimum eines öfters eingestreuten Ja oder Nein (man sieht hieraus, was von einer Anwendung der Gesprächsform in der Philosophie heutzutage zu halten sei); jener ächt hellenische Sinn, reale Erlebnisse durch eine gewisse Umbildung zu gestalten, ist es, welcher in dieser durchaus griechischen Vereinigung des objectiven Reichthums und der subjectiven Dialektik noch zum Abschlusse erscheint. Eine zweite wesentliche Eigenschaft der schriftlichen Darstellung, welche Plato seiner Philosophie gab, ist die oft hoch poetische Sprache und das Mythische überhaupt; es hat aber diese Eigenthümlichkeit Plato's gleichfalls in dem eben erwähnten Verhältnisse seinen Grund, und wenn Plato selbst davon spricht, daß Poesie und Philosophie in ihrer höchsten Bedeutung Eins seien, so hat dieß den Sinn, daß jene Urpoesie, in welcher der Grieche sich den objectiven Bestand der Welt verklärte, nun der dialektischen Auffassung vermählt wird (— dem homerischen Epos aber ist Plato aus theologisch-speculativen Gründen ebenso feind wie die Eleaten —); darum ist Plato neben aller dialektischen Gewandtheit wirklich in der Poesie befangen, und man hüte sich, Mythen, wie sie im Phädrus und im 7. und 10. Buche der Republik erscheinen, ihrer poetischen Ausschmückung entkleiden und so auf einen abstracten Kern gelangen zu wollen; der entgegengesetzte Abweg, welcher dann betreten wird, wenn man mit den platonischen Mythen selbst wieder Mystik treibt, mag den Schwärmern jeder Art zu beliebiger Befriedigung ihrer Lust überlassen bleiben. Der richtige Standpunkt ist, anzuerkennen, daß und wie dem Plato der Mythus wirklich oft Philosophie ist, und zwar natürlich am meisten da, wo eine mythische Darstellung als Antwort auf letzte Fragen gegeben wird. Von einem objectiven Beherrschen des Mythus kann bei einer Philosophie keine Rede sein, in welche sich gerade alle aus den kosmogonischen Mythen geflossene frühere Naturspeculation einbaut. Bei dieser Mischung des Dramatischen und des oft sehr spitzig distinguirenden

Dialektischen und wieder des mythisch Poetischen ist es nicht zu verwundern, daß zur Lectüre Plato's wahrlich eine eigenthümliche Stimmung erfordert wird, um sich durch Blumen-Gruppen und Dorngestrüpp zu einem freien offenen Platze der Ueberschau über die platonische Speculation durchzuarbeiten; und mehr als sonst bei einem Autor muß hier durch Aufsuchen des Inhaltes und oft wiederholte Lectüre mit absichtlich mannigfacher Aenderung der Reihenfolge der wieder zu lesenden Dialoge das Verständniß errungen werden. Darum hat man auch von jeher so Vieles aus Plato heraus- oder vielmehr in ihn hineingelesen, was ihm gänzlich ferne liegt, und daß es in Folge des Mode gewordenen Jung-Fichtianismus noch heutzutage nicht an Neuplatonikern fehlt, bezeugt außer J. U. Wirth auch C. Beck's neuestes Produkt dieser wundersamen Art des philologisch-philosophischen Verständnisses.

Eben aber jene durchgängige Vereinigung des sokratisch Dialektischen mit der objectiven Gestaltung macht es unwahrscheinlich, daß Plato völlig verschiedene Entwicklungsstufen seiner Speculation durchlaufen, und besonders an dem einen Orte die eleatische Lehre und an dem andern den Pythagoreismus gleichsam hinzugenommen hätte; denn wäre er Anfangs nur jener schlichte, die Tugendlehre seines Meisters ausführende Sokratiker gewesen, so hätte er die abstracten und wieder die poetischen Speculationen Anderer entweder gar nicht in sich aufnehmen können, oder, hätte er sie aufgenommen, so wäre er, von jener Basis aus, aller Einheit verlustig gegangen, und Mangel an dem Triebe einer plastischen Einheit wird man bei Plato wahrlich nicht finden. Ja gerade die abstracte Losgerissenheit des einzig wahren Seins der Ideen und die mathematische Construction der vier Elemente neben der Verkörperung der Psychologie und Ethik im Staate, — gerade diese Durchdringung von an sich Entlegenem scheint nur möglich, wenn von den ersten Regungen der Speculation an den Plato die ganze Grundanschauung des gesammten dorischen Denkens belebte und so die Heraklitische Lehre und die sokratische Dialektik schon einen Boden vorfanden. Diese Ansicht wird auch dem Versuche zu Grunde liegen müssen, den Zusammenhang oder selbst die genauere Reihenfolge der platonischen Dialoge (— keine ächte Schrift Plato's scheint uns verloren zu sein —) zu bestimmen, eine Aufgabe, deren Lösung schon bei den Alten in schulmäßiger Manier auf verschiedene Weise

versucht wurde, und in neuester Zeit seit Schleiermacher öfters wieder in den sorgfältigsten und gründlichsten Untersuchungen zur Besprechung kam. Von den uns unter Plato's Namen erhaltenen Werken sind von vornherein anerkanntermaßen als unächt auszuscheiden außer den Definitionen und Briefen: der Axiochus, der Klitophon, die Anterasten, der zweite Alkibiades, der Demodokus, der Eryxias, der Hipparchus, der größere Hippias, der Minos, der Sisiphus, der Theages; die übrigen Dialoge, von deren manchen die Aechtheit ebenfalls noch bezweifelt werden kann, dürften sich im Allgemeinen etwa in folgender Weise gruppiren. Stellt man den Phädrus an die Spitze, so erfüllt dieser Dialog jedenfalls trefflich die Aufgabe einer Einleitung, welche Inhalt und Form der Philosophie im Keime angedeutet enthält; dort wird nämlich der Eros als die Flügelkraft der menschlichen Seele erwiesen, durch welche dieselbe die vordem rein geschaute Welt der Idee in sehnsuchtsvoller Erinnerung zu erreichen sucht, und es wird zugleich in dem Mittheilungstriebe des Eros die wahre Rhetorik als die wahre Methode der Forschung bezeichnet. Hieran reiht es sich an, wenn im Protagoras mit ausdrücklich hervorgehobenem Gegensatze gegen die sophistische Rhetorik und deren äußeres Auftreten und Wirken die sokratische Gesprächsform als die einzig ächte philosophische Mittheilungsart dargestellt wird, durch welche die Lehrbarkeit der Einen auf Wissen beruhenden Tugend verwirklicht werde. An diese den Ausgangspunkt enthaltende erste Hauptgruppe schließen sich in untergeordneterer Stellung einige kleinere Dialoge an, welche der Ausführung von Nebenpunkten gewidmet sind; so liegt dem Phädrus nahe der Lysis, in welchem der Eros des Freundschaftsverkehres als die Identität des Ideales zweier Menschen nachgewiesen wird; um den Protagoras hingegen gruppiren sich außer dem kleineren Hippias, welcher den Satz, daß die Tugend in der Erkenntniß liege und wissend Niemand fehle, entwickelt, noch die drei enger unter sich zusammenhängenden Dialoge Charmides, Laches und Euthyphron, welche die im Protagoras liegen gelassene Frage über Einheit der Tugend in entsprechender Reihenfolge an der Besonnenheit, Tapferkeit und Frömmigkeit nachweisen. Eine zweite Hauptgruppe, welche der Entwicklung und Begründung der Ideenlehre als der eigentlich platonischen Gestaltung des sokratischen Principes gewidmet ist, beginnt dann mit

zwei Dialogen, welche einander entsprechend beide der empirischen Vielheit und Wandelbarkeit das Eine Beharrliche gegenüberstellen; nämlich der Gorgias schildert das sophistische Moralprincip des individuellen Beliebens und der rhetorischen Geltendmachung dieses Beliebens, um ihm das Gute als das an sich seiende Allgemeine gegenüberzustellen, und ebenso führt der Theätetus für die Möglichkeit eines Erkennens alle Folgen der sensualen Annahmen, welche das Denken dem ewigen Flusse preisgeben, aus, um denselben das wahre Sein als objective Bedingung des wahren Erkennens gegenüberzustellen. Um diese dürften sich als Nebendialoge gruppiren, und zwar um den Gorgias, der erste Alkibiades, falls er ächt ist, welcher die Selbsterkenntniß als Abwehr eines zu frühen Eingreifens in den Staat empfiehlt, und mit mehr Gewißheit um den Gorgias und Theätet zusammen der Meno, welcher den Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniß nun auf dem Gebiete der Ethik als den der bewußtlosen und bewußten Tugend begründet und letztere auf die Rückerinnerung an die früher geschaute Idee zurückführt; von dem Theätet selbst leitet vielleicht zu den Hauptdialogen dieser Gruppe hinüber der Parmenides, welcher die Einheit und Beharrlichkeit des wahren Seins gegen die einseitige Auffassung der Eleaten schützt und gerade durch die Durchführung des Zusammenbestehens der abstractesten Gegensätze die Ideenlehre zu begründen sucht. Den eigentlichen Mittelpunkt aber dieser dialektischen Reihe von Dialogen bilden der Sophistes und der Politikus, und insoferne die Entwicklung durch Erörterung der Frage, wie sich der Sophist und der Staatsmann vom Philosophen unterscheiden, der Darlegung der Philosophie zustrebt, und eine von Plato selbst ausgesprochene Zusammengehörigkeit des „Sophistes", des „Politikus" und des „Philosophus" scheinbar einen eigenen dritten Dialog eben dieses Namens erwarten ließe, derselbe aber von Plato nie geschrieben wurde (daß der Parmenides seine Stelle vertrete, scheint nicht der Fall zu sein), so dürfte eher der Philosophus in der dritten constructiven Hauptgruppe platonischer Dialoge vorliegen. Im Sophistes nun wird die Frage über das Scheinwissen und den Irrthum unmittelbar mit der Frage über das Nichtseiende und Vielheitliche verbunden, und mit Widerlegung sowohl der eleatischen als auch der heraklitischen und atomistischen Lehre der Art beantwortet, daß durch

die bloßen auseinandergehaltenen Gegensätze Nichts gefunden werden könne, sondern nur in der Einigung derselben das wahre einheitliche Sein und Wissen als das selbstständige sich gleichbleibende erfaßt werde, aber ebenso auch dem Nichtseienden eben in dem Anderssein und der Vorstellung eine Existenz zukomme; im Politikus hingegen wird eben jenes herrlichere wahre Wissen als der eigentlich herrschende königliche Verstand nachgewiesen, und dieser wahren Staatskunst das Scheinwesen des falschen Staatsmannes gegenübergestellt, so daß der Sophistes und der Politikus die gleiche Zusammengehörigkeit zeigen, wie oben der Gorgias und der Theätet. Um beide nun gruppirt sich als Nebendialog zunächst der Euthydemus als eine oft beißende Darstellung der dort abgewiesenen Sophistik und als eine Verspottung der frivolen dialektischen Fechterkünste mit Gegenüberstellung jener wahren Weisheit, welche zugleich hervorbringt und gebraucht; an ihn scheint sich enge anzuschließen der Kratylus, in welchem gegenüber der sprachkünstelnden Dialektik die Sprache als nothwendiges Erzeugniß der menschlichen Seele erwiesen wird, welche aus dem steten Flusse der Dinge durch Nachbildung des Ideellen zu eben diesem sich zu erheben sucht; vielleicht reiht sich hier dann der Jon an, welcher auch im Gebiete der Dichtkunst die wissende Erkenntniß des Gegenstandes als nothwendig dem äußerlichen Rhapsodischen gegenüberstellt. Die nun schon im Sophistes und Politikus angedeutete und versprochene Darstellung des Philosophen ist, wie gesagt, in voller Ausführung in der dritten constructiv verfahrenden Hauptgruppe von Dialogen entwickelt. Zunächst ein Bild der äußeren Erscheinung des Philosophen, wie er lebt, gibt das Symposion, und eine Entwicklung der Anschauungen und Gedanken, mit welchen er stirbt, enthält der Phädon, so daß das erstere die reale Verwirklichung des philosophischen Eros in der Persönlichkeit des Philosophen, und der letztere die ideale Unabhängigkeit und transscendente Selbstständigkeit des philosophischen Triebes in der Gewißheit ewiger Fortdauer enthält. Für die dann folgende Entwicklung der Resultate des innerlichen philosophischen Nachdenkens erweist sich als eine zusammenfassende Einleitung der Philebus, eben darum einer der wichtigsten und vorzüglichsten Dialoge Plato's, welcher mit aller dialektischen Form der Behandlung den gesammten Inhalt der platonischen Philosophie im Principe bespricht, indem auf die Idee

des Guten für die menschliche Seele die wahre Lust der sittlich handelnden Einsicht ebenso begründet wird, wie auch dieses nämliche Gute als die ideale Ursache jener maßgebenden Mischung nachgewiesen wird, welche in der Erscheinungswelt das begrifflich Eine Begrenzende mit dem materiellen unbegrenzten Werden vereinigt. Diese Grundsätze finden nun erst ihre volle Entwicklung in den die platonische Physik und Ethik objectiv darstellenden Werken, nämlich im Timäus, welcher durch diese Auffassung eines harmonisch geordneten Bestandes der äußeren Erscheinung an pythagoreische Anschauungsweise sich anschließend die idealen und materiellen Ursachen der empirischen Welt bespricht, und bei dem Menschen als einer Vereinigung dieser beiden Momente anlangt, und in der Republik, welche in der Idealisirung des dorischen Staates den erscheinenden Makrokosmus des Einzeln-Menschen erblickt, und die dort erst verwirklichte Uebung der wahren Tugend, sowie die Erreichung jenes idealen Zieles, daß die Wissenden die Herrschenden seien, nachweist; ein dritter unvollendeter Dialog dieser Gruppe, der Kritias, sollte mit diesem Ideale gewissermaßen in die poetische Urgeschichte der Entstehung Griechenlands zurückkehren und so dem Doctrinarismus die Stütze eines angestammten Ruhmes verleihen, da der platonische Musterstaat in der Urzeit Athens durch siegreiche Kämpfe über das staatlich ungebildete Atlantiden-Reich hergestellt worden sei. Für die empirisch vorliegende Zeit hingegen verzichtete Plato doch darauf, den Ideal-Herrscher zu finden, und er schrieb die zwölf Bücher der Gesetze, in welchen auf dem Boden gewöhnlicher Bürgertugend und der bestehenden griechischen Volksreligion der Zweck des Staates durch den reichhaltigsten Bestand gesetzlicher Bestimmungen erreicht werden soll. — Gelegenheitsschriften Plato's, welche außer dem Systeme liegen, sind die Apologie, der Krito und der Menexenus. — So scheint die schriftstellerische Thätigkeit Plato's weder bloß nach Einem linear sich abspinnenden Faden fortgeschoben, noch in mehrere völlig verschiedene Stufen zerrissen zu sein; und wir versuchen nun, den Inhalt derselben, die Philosophie Plato's, zu entwickeln.

Eine systematische Gliederung der Philosophie ist, wie schon aus dem eben angegebenen Hauptinhalte der einzelnen Dialoge erhellt, bei Plato nicht zu erwarten, aber eine Einheit wohl ist bei der Vereinigung des sokratischen Principes der Dialektik mit der Auffassung

der Objectivität das durchweg herrschende; eben in dieser Vereinigung aber ist es begründet, daß Plato außer der Entwicklung des Erkennens und der ihm zu Grunde liegenden ideellen Allgemeinheit auch die objective Erscheinungsweise der Idee in Natur und menschlichem Wesen auf dieses nämliche Allgemeine zurückführt; und so drücken es die Alten schon richtig aus, bei Plato finde sich die Dreitheilung der philosophischen Wissenschaft in Logik, Physik und Ethik zwar nicht entwickelt, aber doch dem Keime nach, eine Dreitheilung, welche schon bei den nächsten Schülern Plato's mit Bestimmtheit ausgesprochen und zu Grunde gelegt wird.

Die Grundanschauung und der Ausgangspunkt der gesammten platonischen Speculation liegt darin, daß Plato jenen Verkehr des Allgemeinen und Besonderen, welcher der sokratischen Selbsterkenntniß zu Grunde liegt, in der Seele des Menschen, in dem Psychischen, insoferne es als Einheit des Intelligiblen und des sensual Natürlichen genommen wird, erblickt. Bei solcher Basis steht Plato wieder auf dem ursprünglichen Dualismus der ältesten Kosmogonien, indem das Irdische und Himmlische, das Finstere und Lichtvolle, das Reale und Ideale in der Seele vereinigt gedacht wird, und hat hiemit Plato allerdings die Möglichkeit, die gesammte aus dieser Zweiheit geflossene frühere Speculation in sich zu vereinigen, so ist andrerseits die Hauptfrage, wie derselbe vom sokratischen Standpunkte aus mit diesem Dualismus verfahren sei, ob er ihn überwunden habe und wie weit. So viel steht hiebei von vornherein fest, daß kein gleichberechtigtes Nebeneinanderliegen der zwei Momente gemeint ist, sondern durch den idealen Trieb selbst es sich ergibt, daß die Seele, während sie beide enthält, ihrem Wesen nach dem himmlischen Lichtvollen zugewendet ist; ja völlig in Uebereinstimmung mit den ältesten derartigen griechischen Anschauungen wird die real leibliche Seite nicht bloß als die niedrere, sondern auch als Folge einer Erniedrigung des himmlisch Geistigen betrachtet, und dieses Letztere mit der höchsten übersinnlichen Wesenheit selbst zeitlich in Verbindung gesetzt, — eine mythische Auffassung, welche eben nur auch in Mythen ausgesprochen werden kann. Die Seele war in Gestalt eines von einem Wagenlenker geleiteten Zweigespannes in Gemeinschaft der Götter und hat dort alle Ideen rein und unberührt von dem Werden geschaut, fiel aber niedergedrückt durch

Vergeßlichkeit und Schwäche des Einen Rosses des Gespannes aus dieser Gemeinschaft selbst in die Verkörperung herab und strebt noch hier mit der Flügelkraft der Sehnsucht in den Verkörperungen die früher geschauten Urbilder wieder zu erkennen (Phädr.), oder wieder ist die Seele im irdischen Zustande einem Gefangenen vergleichbar, welcher gefesselt in einer Höhle mit dem Rücken gegen den Eingang derselben gewendet an der gegenüberliegenden Wand nur das Schattenspiel von Darstellungen erblickt, welche hinter ihm noch in der Höhle vor sich gehen, aber selbst nur Nachahmungen der wirklichen, vom vollen Lichte beschienenen Vorgänge außer der Höhle sind (Rep. VII.). So erscheint die Seele mit ihrem idealen Bestreben als verflochten mit dem Hemmnisse der Realität, und je mehr diese Verflechtung im Zusammenhange mit mythischen Vorstellungen eines früheren höheren Zustandes hervorgehoben wird, desto mehr muß der Trieb nach Erkenntniß und dem Ansichseienden den Charakter eines sehnsüchtigen Strebens erhalten, welches einerseits seiner Thatkraft nicht reflexiv bewußt wird, sondern in der Gefühls-Sphäre bleibt, und andrerseits die reale Gegenständlichkeit für diese Thatkraft aus dem Auge verliert und nur das Ueberirdische genießen will. So ergibt sich bei Plato jener durchgängig überwiegende Zug nach Oben und nach dem Jenseitigen, welcher z. B. im Phädon als eine wirkliche Sehnsucht nach dem leiblichen Tode erscheint, und in Folge der durchweg poetischen Grundlage überwiegt auch der Art das Gefühl, daß nicht bloß Sonne und Licht die stehenden gleichnißweisen Bezeichnungen für Wahrheit werden, sondern auch die Auffassung eines thatkräftigen Ringens der Intelligenz des Menschen etwas gegen die Passivität eines Schauens in den Hintergrund tritt, wenn sich auch Plato selbst um die Darlegung dessen, was dann geschaut werden soll, mit aller Spannkraft der Speculation gemüht hat. Eine Folge der Annahme einer vor dem Leben gehabten Anschauung der Ideen ist, daß jedes Erfassen der Allgemeinheit in der Welt der Verkörperungen nur ein Wiedererkennen und Act einer Rückerinnerung sein kann, wobei ebenfalls die begriffschaffende Thätigkeit des Geistes eine bedeutende Erleichterung ihres Geschäftes erfährt, wenn auch bei dem bekannten Beispiele im Meno, woselbst der pythagoreische Lehrsatz als ein schon vordem im Geiste des Schülers vorhandener aufgezeigt wird, die sokratische Hebammenkunst

und demnach auch die thätige Selbstvertiefung des Schülers mit dieser Rückerinnerung in Verbindung gebracht wird. So sind im Gefolge dieses einen himmlischen, dem Lichtreiche angehörigen, Bestandtheiles der Seele manche unverkennbare Gefahren für lebendige Verwirklichung des Begrifflichen ersichtlich; durch den anderweitigen Bestandtheil aber ist Plato darauf hingewiesen, die mit der sensualen Thätigkeit so innig verflochtenen Gegensätze des sinnlich Wahrnehmbaren beizuziehen und dem concret Natürlichen das thatsächliche Bestehen wenigstens seines unächten Seins zu sichern; und durch das Beisammensein beider Bestandtheile erwächst natürlich das Gebiet der Praxis und die Ethik.

Jene Vereinigung demnach des Himmlischen und Irdischen, welche die Seele ist, hat den Trieb, die allgemeinen Ideen zu erfassen, und es wird daher auch dieser Trieb nicht etwa als der des Verstandes, des Denkens, bezeichnet, sondern der mythische Ausdruck für Vereinigung des Verschiedenartigen, der von den Orphikern her uns schon bekannte Eros ist es, unter welchem Plato den philosophischen Trieb versteht; es ist die unmittelbare Sehnsucht, welche angeregt durch die schönen Formen des Sichtbaren zum Anschauen der göttlich vollkommenen Formen sich getrieben fühlt, welche in unmittelbarem Anschlusse an das Höhere und in freudiger Bewunderung des Göttlichen als jene Erregtheit erscheint, in welcher Seher, Dichter und Philosoph zusammentreffen, kurz es ist das unmittelbare Gefühl der Zusammengehörigkeit, durch welches wir zum Anschauen des Transscendenten gedrängt werden, und durch welches wir im Anschlusse an die Mitmenschen diese Anschauung in Worten erzeugen und aussprechen wollen; d. h. erstens vermittelst des Eros hat der Mensch Liebe zum Wissen, er, der Mensch als Mittelwesen sucht das Wissen, welches die Götter nicht erst zu suchen brauchen, da sie es bereits besitzen, die Thiere aber nicht suchen, weil sie es nicht bedürfen, und es strebt hiebei der Mensch das gesammte allgemeine Wissen, nicht bloß diesen oder jenen Theil desselben an; und zweitens aus dem Eros fließt jene wahre Umgangssprache und jene wahre Rhetorik, welche das Zerstreute zu Einer Gestalt sammelnd zum Wissen geleitet.

So hat die bei Sokrates auf unmittelbarem Genie und rechenschaftslosem Triebe beruhende Gesprächsform hier die Grundlage althellenischer Auffassungen des Psychischen erhalten, und auf solchem

Boden setzt sich auch die sittlich wissenschaftliche Dialektik des Sokrates nun mit bewußter Begründung dem Particularen der sophistischen Rhetorik gegenüber. Nämlich sowie Sokrates die Erkenntniß und Durchführung des Allgemeinen innerhalb des Besonderen bezweckte, so scheidet sich auch in diesem Hinblicke bei Plato das Gebiet der Rede; die eine höchste nämlich, welche bereits im Besitze der Wahrheit und des Allgemeinen ist, wird als der Eine gute, goldene, heilige Weg bezeichnet, durch welchen der Philosoph den Ideen beiwohnt, sie ist die genaue wahre Rede ohne Sinnlichkeit und Körperlichkeit. Die zweite Rede hingegen ist eben die der Mittelstufe der Meinung, in welcher Wissen und Nichtwissen zugleich sich findet, und welche als die Doppeltheit der wahren und falschen Meinung all' unser Wissen und Empfinden berührt; diese wird äußerlich durch die Sinneswahrnehmung bestimmt, und enthält innerlich den Gegensatz des Ja und Nein, und die Verbindung dieses Aeußeren und Inneren ist eben jene Rede der Menschen, deren unvergängliches Attribut das Eins und das Viele ist; was aber in jener Vermischung die Seele innerlich ergreift, das ist das Gemeinsame als Verknüpfung mehrerer Vieler unter eine vorläufige Einheit, welche dann erst zur höheren reinen Wahrheit geläutert werden soll. So bezieht sich diese mittlere allen Menschen gemeinsame Art der Rede wohl auf die Welt der Erscheinung, enthält aber zugleich den Trieb einer einigenden Verknüpfung, durch welchen sie sich erst zum genauen, festen, wahren Wissen erheben soll, kurz sie ist schon die Mischung des Seienden und Nichtseienden, deren Läuterung zum Seienden wir unten in einer Entwicklung von vier Stufen näher zu betrachten haben werden. In jenem Gemeinsamen aber, welches des Menschen Rede enthält, liegt die Thätigkeit des Vergleichens und vergleichenden Beurtheilens, worin wir das sokratische Zusammentreffen des Lehrens und Lernens erkennen; die Rede ist an sich belehrend und beurtheilend, und der Lernende muß sich wehren können, indem er zu reden und zu schweigen weiß. Die Kunst aber eben, in jener Einigung unter das Gemeinsame sowohl dem einheitlichen Ansichseienden als auch dem vielheitlichen Anderssein das Passende zuzutheilen, ist die wahre Rhetorik, welche auf das Wissen gerichtet ist, und im Zusammenhange mit dem Psychischen selbst und ihrer Wirkung auf das Psychische auch zur wahren Politik gehört.

In solcher Thätigkeit wirkt die Rede als ein Erproben, und gerade in der zusammenfassenden Umschau liegt die Probe der Dialektik selbst, das Rechenschaft-geben und -fordern ist die Erprobung, welche in diesem Sinne in den platonischen Dialogen auch Sokrates an den Sophisten übt; es soll nämlich dabei auf ein gegenseitiges Zugeständniß eines bestimmten festen Ausgangspunktes gedrungen und von da auf alle Consequenzen dieser Zugeständnisse hingearbeitet werden. Hiemit aber ist wegen der dem menschlichen Reden anklebenden Vielheit die Möglichkeit zweier Berechtigungen und dadurch Rede und Gegenrede gegeben, welches an sich noch löbliche Verhältniß, sobald es nur die höhere bindende Einheit aus dem Auge verliert und den particularen Standpunkt festhalten will, zur bloßen contentiösen Streit-Rede wird, wobei das Eine und Viele wegen Mangels der dialektischen Vermittlung zerrissen ist; und hiemit dann ist die Rhetorik schon bei der sophistischen Praxis angelangt, welche darauf abzielt, Worte durch Worte zu verjagen, sich dabei an einzelne Aehnlichkeiten, d. h. an das zersplitterte Gemeinsame, anklammert und eben nur ein vereinzeltes Eins aufgreift. So ist die Sophistik die Wissenschaft des Nichtseienden, des bloßen Scheines, und in ihr verkörpert sich der Widerspruch, Etwas und zugleich Nichts zu sagen, sie ist mit sokratischer Gleichstellung des Guten und des Wissens die existent gewordene Lüge, welche den Trieb nach einigendem Wissen verloren hat und durch Verbindung mit dem Particularen der Leidenschaften zum positiv Unsittlichen wird. — So hat bei Plato die „beseelte Rede“, welche selbst ein Mittelwesen ist, eine mittlere Stufe des noch ungegliederten Verknüpftseins des Idealen und des Empirischen, und sie hat die Möglichkeit, sowohl den Blick nach oben zur allgemeinen Idealität zu erheben, als auch aus dieser göttlichen Gemeinschaft in das empirisch Einzelne herabzustürzen; das Erstere, die Erhebung zum Allgemeinen, ist die wahre Rhetorik und die eigentliche Dialektik, in welcher die Liebe nach Wissen, d. h. die Philosophie, sich verwirklicht, daher Plato auch das Wort Dialektik völlig gleichbedeutend mit Philosophie gebrauchen kann.

Darum nun ist es die nächste (besonders dem Theätet zufallende) Aufgabe, den nach oben gerichteten Trieb eines wahren und sich selbst bewährenden Erkennens in jeder Beziehung davor zu schützen,

daß nicht die empirische Vielheit als seine Veranlassung oder seine Quelle betrachtet werde; und hier war nun die sokratische Selbstvertiefung der Seele in ihrem höheren idealen Bestandtheil besonders gegen die Annahme eines steten Flusses, sowie gegen die Lehre des Protagoras sicher zu stellen, welcher in dem Erkennen nur das Zusammentreffen einer thätigen und leidenden Bewegung finden zu können geglaubt hatte. Daher stellte Plato diesen Annahmen folgende Haupt-Punkte entgegen: zunächst macht er darauf aufmerksam, daß, wenn sinnliche Wahrnehmung schon ein Erkennen wäre, dann auch die Träume, die Phantasien eines Fieberkranken, und selbst die Wahrnehmungsweise, welche die Thiere haben, das Maß aller Dinge wäre, ferner, daß, wenn die jedesmalige Stimmung der Empfindung Recht hat, aller Unterricht und alle wissenschaftliche Besprechung aufhört, ja daß jede ausgesprochene Wahrnehmung für die je überwiegende Mehrheit derer, welche sie nicht haben, falsch ist, und hiemit die angebliche Wahrheit eines Ausspruches eben für Niemanden eine Wahrheit ist; ferner daß alle Begriffe, welche das Zukünftige enthalten oder auf das Zukünftige sich beziehen, wie z. B. der des Nützlichen, dann wegfallen müssen, während doch ein Maßstab zur Beurtheilung der Zukunft dem Menschengeschlechte als allgemeinem einwohne; außerdem zeigt Plato, daß bei consequenter Fassung sich diese Lehre selbst aufhebt, denn bei so ununterbrochener Strömung und Bewegung können auch nicht für das kleinste Zeittheilchen die Bewegungen des wahrgenommenen Objectes und des wahrnehmenden Subjectes zusammentreffen und Nichts kann weder durch Sehen noch durch Hören fixirt werden. Der Haupteinwand aber ist, daß, wenn und insoferne auch der sinnliche Gegenstand selbst als solcher durch die Empfindung wahrgenommen wird, wir ja doch für Verknüpfung dessen, was wir mit dem Auge sehen und dessen, was wir mit dem Ohre hören, nicht wieder ein eigenes Sinnesorgan haben, daß das Vergleichen und das Auffassen des Aehnlichen und Unähnlichen, des Einerlei und Vielerlei nicht Sache der Sinne selbst ist, sondern nur von der Seele durch ihre eigene Geschäftigkeit in einer Meinung über dasjenige, was ihr scheint, ausgesprochen wird. Wolle man aber nun sagen, es sei eben jener Meinungs-Ausdruck des Scheinens das Erkennen, so sei gerade zu bedenken, daß es auch eine falsche Meinung gebe, welche weder in der Empfindung allein

(denn diese als solche hat immer Recht) noch in der Seelenthätigkeit allein, sondern in der Verknüpfung der Empfindung und der Seelenthätigkeit liege; und wolle man nun behaupten, daß eben die richtige derartige Verknüpfung, d. h. die richtige Meinung das Erkennen sei, so wird auf den Unterschied zwischen Besitzen und Haben hingewiesen, da man z. B. die Vögel im Taubenschlage sehr wohl besitzen könne, ohne sie deßwegen schon in seiner Gewalt zu haben, und da ein Richter sehr wohl eine richtige Meinung ohne Wissenschaft haben könne; und wolle man nun endlich die mit vernünftiger Begründung verbundene richtige Meinung als das Erkennen bezeichnen, so wird bemerkt, daß der Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen nicht in der Aufzählung der Bestandtheile und Angabe der Merkmale liege, und die Verbindung derselben durch das bloße Nebeneinanderstellen ohne Verständniß der Bestandtheile selbst noch keinen Sinn habe. So widersetzt sich Plato in jeder Beziehung dagegen, daß das Wissen in irgend einer Weise aus der empirischen Wahrnehmung geholt oder abgeleitet werde; er findet in der Vorstellung einen nur wandelbaren Besitz, wogegen die Erkenntniß die Kraft eigner Bewahrheitung und derartige Objecte haben müsse, bei welchen keine Verwechslung möglich ist, sondern nur entweder ein Wissen oder ein Nichtwissen.

Ist demnach der ideale Trieb keineswegs aus der concreten vielheitlichen Realität erwachsen oder in gegenseitiger Einwirkung mit derselben beruhend, so ist er zur Verwirklichung seiner Erhebung aus der Mittelstufe der Rede, d. h. zur Verwirklichung der Dialektik, andrerseits ebenso gerade an diese Verflechtung, welche er abstreifen soll, gebunden, und sowie nirgends Erkenntniß möglich ist, wenn Alles schlechthin bewegt ist, da ja das ruhende Beharrliche im Erkennen hergestellt werden soll, so ist umgekehrt ein Erkennen auch unmöglich, falls Alles schlechthin unbewegt ist; und es erwächst nun als Aufgabe der Dialektik, das Beharrliche in und aus dem Veränderlichen zur höchsten anschaubaren Allgemeinheit des Einheitlichen zu entwickeln, und hieraus gestaltet sich die Aufstellung und Begründung der platonischen I d e e n l e h r e, welche zwischen dem Heraklitischen Flusse und dem Eleatischen Eins-Sein für die Erkenntnißtheorie dadurch in Mitte steht, daß die Seele als Mittelwesen zu Grunde liegt, für die objective Welt aber bei dem schauenden Genusse einer Umsetzung

in's Ideale ihr Bewenden haben muß; hiebei erhält das objectiv Ontologische die Form und die Umgestaltung zu einem Principe nach Maßgabe der Art und Weise, wie das höhere Allgemeine in der Dialektik zu dem vielen Besonderen sich verhält, d. h. Kriterium wird die menschliche Denknothwendigkeit nach dem sokratischen Standpunkte, daß der Mensch durch Vertiefung in sich selbst das allgemeine Wesen ergreife; natürlich ist so dann sog. Logik und sog. Metaphysik in einer Einheit beisammen, denn die ideale Auffassung der Objecte erscheint als ihr einziger ontologischer Werth und ist zugleich die Norm, nach welcher sie das Denken ergreift.

Soll die ideale Erhebung aus der die Einheit und Vielheit enthaltende Rede durch die Dialektik verwirklicht werden, d. h. soll erkennendes Wissen der Menschen zu Stande kommen, so darf weder Alles schlechthin bewegt, noch Alles schlechthin unbewegt sein, Ruhe also und Bewegung müssen zugleich im Objecte sein und beide an dem Sein derartig Theil haben, daß das Sein an und für sich keines von beiden, beider aber fähig ist; demnach darf weder die Mannigfaltigkeit gänzlich unvereinigt sein, da außerdem stete Unruhe wäre, noch darf Alles ineinander sich verbinden, da sonst allgemeiner Stillstand wäre, und wieder muß das Eine und das Viele an dem Sein irgend derartig Theil haben, daß das Sein an sich keines von beiden, aber beider fähig ist. So konnte Plato die bei früheren Philosophen vorkommenden einseitigen Auffassungen in Betreff des Seienden und Nichtseienden berichtigen und im Zusammenhange mit seinem Standpunkte dem Sein und dem Nichtsein ihre Stelle anweisen (hauptsächlicher Inhalt des Sophistes). Die eleatische Lehre war nämlich in dem augenscheinlichen Widerspruche befangen, daß sie das Nichtsein als vielheitliches Werden durchweg leugnete und dabei doch eben zugestand, daß das Nichtseiende in dieser Geltung innerhalb der menschlichen Vorstellung eine Existenz habe; und so erkennt auch Plato bei dem Gedanken des Nichtseienden das als die größte Schwierigkeit, daß sowohl der dasselbe leugnende, als auch der es annehmende in einen Selbstwiderspruch sich verwickelt, und die mit dem Wesen der aufwärts steigenden wahren Rhetorik und Dialektik übereinstimmende Lösung dieses Conflikte, welche Plato gibt, beruht in Folgendem: wäre das Nichtseiende schlechthin absolut Nichts, so könnte es gar nicht ausge-

sprochen und noch weniger erwiesen werden, daß es nicht sei; also muß das Nichtseiende irgend ein Sein haben, und in der That ist ja das Abbild einem Seienden bloß ähnlich, während das wahrhaft Seiende, dessen Abbild es ist, das wirkliche ist; so ist das bloß Gleichende ein nicht seiendes Seiendes und ebenso ist die falsche Meinung ein seiendes Nichtseiendes. Hierin also ist eine Verbindung des Seins und Nichtseins gegeben, und das letztere nur in relativem Gegensatze gegen das wahrhaft Seiende hervorgehoben, wenn ausdrücklich gesagt wird, das Seiende sei nicht Eines, sondern ein mehrfaches, wenn auch nur um des abbildlichen Scheines des Nichtseienden willen. So kämpft Plato sowohl gegen Diejenigen, welche nur das als seiend anerkennen, woran sie sich stoßen können, während ihnen die höheren Begriffe verloren gehen und sie doch zugestehen müssen, daß z. B. Gerechtigkeit und Vernunft etwas Seiendes, aber doch unkörperlich sei, als auch gegen die Megariker, welche den steten Fluß des Körperlichen dem unkörperlichen Intelligiblen schroff gegenüberstellen. Hingegen müsse eben untersucht werden, was sich von dem Mannigfaltigen zur Einheit verbinden lasse, und dieß sei das Philosophiren. Das Urmannigfaltige ist eben selbst der Gegensatz des Seienden und Nichtseienden, welcher in Ruhe und Bewegung, sowie in dem Einen und Vielen sich ausdrückt; die zusammenfassende Bezeichnung hiefür ist dem Plato der Gegensatz zwischen dem selbstständig sich gleich Bleibenden und dem Anderssein. Ruhe und Bewegung nämlich, welche sowie Eines und Vieles unter einander unvereinbar sind, sind in dem Seienden vereint, und es ist nicht so zu verstehen, daß das selbstständig sich gleich Bleibende das Sein wäre, denn dann wäre wieder schlechthin Ruhe, noch daß das Sein das selbstständig sich gleich Bleibende wäre, denn dann blieben Ruhe und Bewegung, da beide seiend sind, sich selbst einander gleich, noch auch wieder daß das Anderssein mit dem Sein identisch wäre, denn dann wäre ein Sein denkbar, welches in sich selbst ein Andersseiendes wäre, — sondern Jedes, sowohl Ruhe als Bewegung und auch sowohl Sich-gleich-bleiben als Anderssein, ist in der Beziehung auf sich ein Seiendes, und durch die Verschiedenheit unter einander und vom allgemeinen Sein ein Nichtseiendes; kurz das Nichtsein besteht nur in der Verschiedenheit vom Sein, nicht in einem absoluten Gegensatze, und gerade Gegensätze

wie z. B. Schön und Unschön haben in gleicher Weise am Sein Theil. || Dieses gegenseitige Verhältniß der Begriffe als zugleich seiender und nichtseiender ist die Aufgabe der dialektischen Kunst, welche eben durch Vergleichung zu beurtheilen hat, inwiefern Begriffe zu dem Sich-gleich-bleibenden zu verbinden sind, und inwiefern sie dem Anders-sein anheimfallen.

Diese Dialektik nun der Wechselbeziehung des sich-gleich-bleibenden allgemein Einheitlichen und des andersseienden besonderen Verschiedenen wird zur Begründung der Ideenlehre selbst am ausführlichsten im Parmenides geübt, welcher Dialog namentlich die begriffliche Einheit vor der schlechthin abstracten Fassung, welche sie bei den Eleaten erhielt, schützen soll, während der eleatische Grundgedanke, daß das Begriffliche als solches ein Eines ist in die platonische Anschauung der Vereinigung der Ur-Zweiheit erhoben wird. Darum soll der Einwand, daß der Begriff selbst an sich den Dingen nicht ihr eigenthümliches Sein verleihe und daher, wofern die Dinge nicht aus Gedanken bestehen sollen, doch noch ein dritter vermittelnder Begriff angenommen werden müsse, um die Erscheinung zusammen mit dem einwohnenden Begriffe zu überschauen (z. B. ein „drittes Menschenwesen" zur Vereinigung des Begriffes und der Erscheinung des Menschen), weggeräumt werden, und es stellt Plato vier Antinomien auf, um die Einseitigkeit einer gänzlich abstracten Trennung nach den zwei Seiten nachzuweisen. Erstens nämlich, setzt man die begriffliche Einheit schlechthin abstract und exclusiv als seiend, so entzieht sie sich aller Erkennbarkeit, da ihr dann weder die eine noch die andere Bestimmung, weder Ruhe noch Bewegung, weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder Gleich-bleiben noch Anderssein, u. s. f. zukommt, wohingegen nur wenn sie außer dem Einssein Prädikate und Bestimmungen zuläßt, ein Erkennen derselben möglich ist. Zweitens, setzt man das Anderssein schlechthin abstract und exclusiv, so daß es an dem Einssein gar keinen Theil hat, so entbehrt es eines jeden begrenzenden Maßes und hiemit der Möglichkeit fester Bestimmbarkeit, wohingegen, wenn es wohl vom Eins verschieden, desselben aber nicht beraubt ist, es als ein in Beziehung auf ein Eines Begrenztes erkannt wird. Drittens, setzt man die begriffliche Einheit als schlechthin nichtseiend exclusiv, so daß sie vom Sein völlig getrennt ist, so kann es von ihr

als nichtseiender abermals keinerlei Bestimmung geben, und es würde auch ein solches von dem Sein ganz getrenntes Nichtsein alle Existenz der Bewegung und Veränderung ausschließen, wohingegen, wenn die begriffliche Einheit nicht schlechthin eine nichtseiende ist, sondern bei ihrem Nicht-Sein wohl Manches an sich haben kann, wieder die Möglichkeit von Bestimmungen eintritt. Viertens, setzt man das Anderssein schlechthin exclusiv vom Sein getrennt, so daß nicht einmal ein Schein des Seins übrig bleibt, so ist es wieder ein absolutes Nichts und undenkbar, sowie unaussprechbar, wohingegen, wenn nur ein Schein des Seins bleibt, das Anderssein als eine unbestimmte Masse gedacht werden kann, welche wenigstens als ein Eines erscheinen kann, wenn sie es auch nicht ist. So wird hier gezeigt, daß das Sein dem Eins erst zukommen muß, d. h. nicht schon von vornherein beide identisch sind, sondern eben zwischen Sein und Eins selbst ein Anderssein waltet, welches aber in dem Zusammenkommen zeigt, daß es kein Gegensatz, sondern nur eine Verschiedenheit sei; und in diesem Zusammentreten dieser unbestimmten Zweiheit erblickt Plato dasjenige, was man Zeit nennt, und mit Hinwegnahme dieses Zeitlichen erweist sich ihm das Sein als gar Nichts, als weder Eines noch Vieles, weder begrenzt noch unbegrenzt u. s. f.; ist hingegen das Sein ein Hinzukommendes, so ist der Begriff des relativen Nichtseins mitgegeben, und kommt so dem Eins die Verschiedenheit zu, so erwächst die Mannigfaltigkeit der Erscheinung der begrifflichen Einheit, sowie umgekehrt, wenn auf das Anderssein ein Schatten des sich-gleichbleibenden Einen fällt, es als Stoff der Mannigfaltigkeit der Dinge unter die begrenzende Einheit gebracht wird. Hiemit erweist Plato, daß sowie in der als Mittelwesen zu Grunde gelegten Seele, so auch in der Dialektik das begrifflich allgemeine Eine von der empirischen Vielheit der Besonderung und diese von jenem nicht getrennt werden könne.

Dieß ist die platonische Entwicklung der sokratischen Keime der wahren Rhetorik und Dialektik; aber hinter ihr liegt noch die mythisch poetische Fassung der Seele mit dem zum Himmel und zum himmlischen Lichte strebenden Zuge des Ueberschwenglichen, und der ganze für die Dialektik als unumgänglich hervorgehobene Verkehr zwischen Begrifflichem und Empirischem schließt die Tendenz nicht aus, am

Schlusse auf den „reinen" goldenen Weg der Wahrheit ohne Sinnlichkeit und Körperlichkeit zu gelangen, wodurch wir mit „Abstreifen" der irdischen Fesseln die Ideen der Dinge „rein und unvermischt" „schauen", und so aus dem nächtlichen Tage durch die Philosophie zum wahren Tage geführt werden. So hat die Dialektik innerhalb der als Hemmniß bezeichneten Verkörperung den Zweck, die allgemeinen Begriffe als Ideen in objectiver Ruhe hinzustellen und anzuschauen. Diesen aufwärts gehenden Zug des ganzen geistigen Strebens, welches auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit der ehemals geschauten Ideen gerichtet ist, schildert Plato auch ausdrücklich als einen in vier Stufen sich bewegenden Verlauf, wohl dabei den Standpunkt bewahrend, daß das Erkennen nicht aus der Wahrnehmung erst entsteht, sondern das ideale Schauen selbst es ist, welches innerhalb der Sinneswahrnehmung wohl beginnt, aber auch zur vollen umfassenden Reinheit zurückkehren will. In diesem Sinne also ist die erste Stufe die sinnliche Wahrnehmung, welche nur Abbilder aufnimmt, wie sich etwa auch die Dinge im Wasser oder auf glänzender Fläche abspiegeln und dort abbildlich gesehen werden; hier hat das Schauen noch nicht die Kraft, in dem steten Flusse die Bestimmtheiten und Beziehungen festzuhalten; erst die nächste Stufe, die der zuversichtlichen Meinung, erfaßt die sinnlichen Gegenstände selbst als solche und hält z. B. die gleich wiederkehrenden und sich gleich bleibenden Thier- und Pflanzen-Arten und Individuen fest, worin als nothwendige Voraussetzung liegt, daß der Mensch in diesem Festhalten bei dem gleichen Dinge oder gleichen Worte im Ganzen auch das Gleiche denke, also z. B. das Pferd eben als Pferd und nicht als Nicht-Pferd auffasse; worauf in dritter Stufe das Erkennen schon zuversichtlich auf sich selbst fußend aus Voraussetzungen Erkenntnisse ableitet, dabei aber die Voraussetzungen nicht weiter rückwärts ableitet und sich auch noch sinnlicher Formen bedient, um Folgerungen abzuleiten; diese Stufe ist die des mathematischen Erkennens, welchem vorzüglich eine das Wissen vorbereitende Wirkung zugeschrieben wird, da es ewige Erkenntnisse an der Materie übt, hiezu aber schon die Gegensätze des sinnlich Wahrnehmbaren von der concret einzelnen Körperlichkeit abstrahirt und allgemein Gültiges aufstellt. Die vierte Stufe endlich betrachtet durch die Dialektik auch diese Voraussetzungen als solche und sucht für sie das Voraussetzungslose,

und indem sie so das Was und die Wesenheit erfaßt, ergreift sie die Ideen unmittelbar „nicht mehr im sinnlichen Bilde"; es ist dieß das freudige Erstaunen, welches jener in der Höhle Gefangene erfährt, wenn er, nachdem er die äußeren früher nur im Schattenspiele an der Wand gesehenen Gegenstände geschaut, nun den Blick auf die alle diese Dinge belebende Sonne wirft und sich geübt hat, in die Sonne selbst zu schauen, ein Anblick, welchen die Augen des Pöbels nicht ertragen, sowie auch jener Gefangene verhöhnt würde, wenn er in die Höhle zurückkehrend seine ehemaligen Mitgefangenen belehren wollte, daß sie ja nur Schattenbilder von Abbildern betrachten und (auf der Stufe der Meinung) mit der Beobachtung gleichmäßiger Wiederkehr derselben sich schon weise dünken. Es hätte dieser Aristokratismus der Intelligenz mehr Widerwärtiges, wenn nicht die Fähigkeit, in die Sonne schauen zu können, doch als eine Errungenschaft längerer Uebung bezeichnet wäre, sondern etwa wie bei den Neuplatonikern als persönliches Privilegium auf inspirirte Schauniß gefaßt wäre. Darin ist Plato eben Sokratiker, daß er zwischen die erste und letzte Schauniß das Ringen der Dialektik stellt, aber Dichter ist er darin, daß ihm das Schauen das Letzte ist. Ja dieser aufwärtsstrebende Gang wird nun auch auf die beseelte Rede selbst consequent ausgedehnt, und während der Zusammenstoß der Gegensätze des Sich-gleich-bleibens und des Andersseins oder der Ruhe und der Bewegung auch in dem Satzbaue, welcher das ruhende Substantiv mit dem beweglichen Verbum verknüpft, erblickt wird, tritt bei der Frage, ob die Sprache durch Uebereinkunft oder Naturnothwendigkeit entstanden sei, die dieß Beides abweisende Antwort ein, daß auch die Worte Abbilder der Ideen sein müssen, und nebst einigen Versuchen (im Cratylus), eine innere Wesenheit in den Buchstaben nachzuweisen, wird nicht bloß ausgesprochen, daß der Dialektiker darüber zu entscheiden habe, ob die Worte richtige Abbilder seien, sondern für die schließliche Ergreifung des Urbildes wird auch ausdrücklich ein Abstreifen dieser abbildlichen Form gefordert.

Das allgemein Einheitliche nun, welches die Dialektik zur Wiederherstellung früherer reiner Anschauung zu Tage fördert, ist die **Idee.** Plato bezeichnet als Idee die individuelle Einheit, welche als Allgemeines sich auf mehreres Individuelles, welches den gleichen Namen hat, bezieht; diese individuelle Einheit aber, welche auch eine untheilbare

Monade genannt wird, ist unräumlich und unkörperlich, sowie ewig und rein vom Sinnlichen, sie ist das individuelle Ansichseiende, welches wir auch nur durch das reine Denken wirklich ergreifen; und sie ist zugleich die unveränderliche begriffliche Norm des Denkens und der unveränderliche Grund der Erscheinung des Einzelnen. Hiemit natürlich gibt es so viele Ideen, als es Gattungs- oder Art-Begriffe gibt, was sich aber nicht bloß auf die concreten Erscheinungsweisen der Dinge, sondern auch auf Verhältniß- und Eigenschafts-begriffe bezieht; so spricht Plato von Ideen z. B. des Menschen, des Stieres, aber auch wieder des Thieres, des Tisches, des Feuers, der Gestirne, auch der Haare, des Schmutzes, und ebenso wieder des Wortes, der Zahl, der Größe, des Schönen, ja selbst des Schlechten und der Untugend, der Farbe, der Einheit, der Vielheit u. s. f.; kurz alle und jede Allgemeinheit, mag sie höher oder niederer stehen, ist eine Idee, und die Bildung eines Wortes für mehrere unter diese Bezeichnung fallende Gegenstände genügt zur Entstehung einer Idee. Insoferne liegt hier allerdings die hernach den Aristoteles zumeist belebende Forderung vor, daß durchaus kein Gebiet, auch nicht das sogenannte unscheinbarste, von der Idee entblößt sei, d. h. daß die verständige Auffassung des Menschen sich auf alles ihm Zugängliche erstreckt; aber durch die Verlegung dieser Ideen in den Himmel, wo der Mensch sie schon einmal geschaut, ergibt sich, wie schon Aristoteles bemerkte, eine etwas bedenkliche, jedenfalls unnöthige Verdopplung der gesammten Wesenheiten; oder, wollten wir auch das Mythische prosaischer machen und unter jenem Himmel nur den Himmel der menschlichen Intelligenz verstehen, so möchte es schwer sein, die Uebersinnlichkeit und Unkörperlichkeit der Ideen scharf einzuhalten. Ferner genügt ja eigentlich das Zusammenführen des Gleichbenannten unter Einen Namen, und die noch übrig bleibende Aufforderung der Denkthätigkeit kann sich doch nur mehr auf eine sogenannte Tabula logica der höheren und niederen Gattungs- und Art-Begriffe erstrecken; was hingegen etwa die nothwendigen Eigenschaften und die Merkmale, welche nicht selbst als Individuen erscheinen, betrifft, so ist hier wenig mehr zu thun und zu forschen, da dieselben, insoferne sie ebenfalls in Ideen umgesetzt sind, den individuellen Wesen gleich stehen. Eine logische Function haben die Ideen nur insoferne, als ein zunächst vorläufig gesetzter Gattungsbegriff

nach dem Gesichts-Punkte des Sich-gleich-bleibens und Andersseins erprobt und abgegrenzt wird, wobei er innerhalb seiner selbst in der nämlichen Weise in Artbegriffe zu theilen ist, und in dem scharfen Einhalten der besonders zweitheilig entwickelten Unterschiede bei abwärts gerichteter Eintheilung liegt hauptsächlich die logische Distinction, wie sie Plato auch selbst übt. Ist aber auch so durch aufwärts- oder durch abwärtsgehenden Gang ein allgemeiner Begriff gefunden, so bleibt er, was er ist, ein Abstractum einer beliebigen Gattung, und Plato kann, da jedes Prädikat selbst wieder als Wort eine Idee ist, mit seinem Begriffe nicht mehr in den Satz zurück, um das reale Verhältniß der Unterordnung unter Eigenschafts-Prädikate zu erforschen; kurz Plato hat es durch diese Mißkennung des Substanz-Begriffes und diese Verwechslung von Substanz und Attribut verdient, daß Aristoteles es aussprach, die Ideen seien nichts für den logischen Begriff, ein Geschwätz vergleichbar dem Verfahren, wenn Jemand, welcher die kleineren Zahlen nicht zählen kann, mit den größeren besser zu Recht zu kommen glaubt. Und es wird auch wohl zugestanden werden, daß die platonische Philosophie außer einer allgemeinen Begeisterung für das Speculative wohl nie sehr anregend für den Trieb nach Detail-Forschung und den Durst empirischer Untersuchungen gewirkt hat; es ruht sich ja auch viel bequemer bei dem Gedanken, daß, um neuplatonisch zu sprechen, in dem tiefen Abgrunde Gottes für Alles und Jedes eine Idee vorhanden sei, als wenn man den Begriff erst selbst erringen soll.

Das Verdienstlichere und Anerkennungswerthere liegt jedenfalls in der die objective Ideenlehre vorbereitenden dialektischen Vereinbarung der Urgegensätze des Einheitlichen und Vielheitlichen, des Allgemeinen und Besonderen, des Sich-gleich-bleibens und Andersseins u. s. f., welche Einigung aber schon die nächsten Schüler Plato's und zumal die Neuplatoniker bald fallen ließen, um die dann objectiv hingestellten Ideen als dämonisch weltbildende Kräfte und Heerschaaren in der Hand Gottes anzuschauen und anzustaunen. Wenn wir oben sagten, daß Sokrates wahrscheinlich auf eine stark menschliche Lehre vom Zwecke verfallen wäre, so sehen wir hier eine mythisch-poetisch gefaßte transscendente Werkstätte der Dinge, eine Auffassung, welche eigentlich in den ältesten Kosmogonien schon ebenso vorlag. Für die Logik wirken

die Ideen als solche nichts mehr; in der sie begründen sollenden Dialektik ist das Zugeständniß einer Verbindung von Substantiv und Verbum im Satze wohl ein Keim der Lehre vom Urtheile, welcher aber in dem „Abstreifen" des Wortes bald verkümmern muß, während andrerseits in dem steten Hervorheben der Begriffe des Einen und Vielen, Aehnlichen und Unähnlichen eine Neigung zur Feststellung allgemeinerer Prädikate, d. h. Kategorien, ersichtlich ist. Von einer Unterscheidung hingegen des Art-Begriffes vom Theil-Begriffe erscheinen kaum kärgliche Spuren, da die Untersuchung jedesmal gleich der raschen Fixirung einer Idee zueilt; ebenso ist in dem ersten Erfassen der Sinneswahrnehmung durch die „richtige Meinung" die sokratische Forderung des Inductions-Verfahrens fast mehr verwischt als gefördert, und für die eigentliche Syllogistik kann aus einer bloßen Unterordnung der Arten unter die Gattung ebenfalls nur die sogenannte erste Schlußfigur sich gestalten.

Eben diese Vervielfältigung der Ideen aber, welche an Zahl den empirischen Wesenheiten und Verhältnissen gleichkommen, zieht dieselben hiedurch in die Zahlen-Vielheit des Andersseins hinein, denn natürlich sind die Ideen, insoferne sie mehrere sind, von einander verschieden, und während sie als Einheiten der einzelnen Dinge und ihrer Arten dastehen, unterscheiden sie sich selbst von dem allgemeinen Einssein, welches ihnen aber als Ideen einwohnt; und insoferne nun der Ausdruck des Mannigfaltigen in seiner Abhängigkeit vom Eins die Zahl ist, mag Plato zu jener Lehre von I d e a l z a h l e n gelangt sein, welche in dessen eigenen Werken nicht erscheint, hingegen durch die Kritik, welcher sie Aristoteles unterwirft, uns überliefert ist; aus den übrigens dunklen Berichten geht so viel hervor, daß dem Plato die Idealzahlen als wirkliche qualitativ verschiedene Wesenheiten galten, während die arithmetischen Zahlen nur begriffliche Abstractionen sind, und so wurden denn auch von Plato wie bei den Pythagoreern einzelnen Zahlen qualitative Bestimmtheiten beigelegt und hiedurch vielleicht ebenso wie dort eine Art mathematischer Systematik als herrschend über die sonst zerfahrende Vielheit der Ideen gestellt.

Hingegen andrerseits leitete gerade die Forderung eines Fortschreitens bis zum Voraussetzungslosen in der selbst vielheitlichen Ideenwelt zu einer letzten unbedingten Idee, welche als die höchste umfassendste

Einheit die einzelnen Ideen von sich abhängig hält; dieses letzte Unbedingte ist das Gute, welches allein unbedingten Werth hat, und, wie ausdrücklich gesagt wird, als Höchstes die Wissenschaft und die Wahrheit umfaßt; „sowie die Sonne nicht nur Ursache ist, daß die Dinge gesehen werden, sondern auch daß sie entstehen und wachsen, so ist das Gute für die Seele die Ursache der Wissenschaft und verleiht Allem, was Gegenstand der Wissenschaft ist, sein Wesen." So drückt bei Plato die Idee des Guten wohl Gottes Wesen als objectiven Begriff aus, und es kommt Gott als dem absolut Voraussetzungslosen das Gute zu, identisch aber scheint das Gute und Gott nach Plato's Auffassung nicht zu sein, sondern eher wohl hat demselben das Gute die Bedeutung der höchsten unbedingten Ursächlichkeit, durch welche die höchste unbedingte Einheit (Gott) alle andere Einheiten umfaßt; wenigstens würde dieß mit der poetisch-pythagoreisirenden Ausdrucksweise im Timäus übereinstimmen, wo gesagt wird, daß der Weltbau durch untergeordnete Gottheiten ausgeführt worden, so daß die einzelnen Ideen gleichsam kraft Gottes und kraft dieser höchsten Einheit dasjenige wären, was sie sind, — nämlich selbst Einheiten —, und so dann wirken würden; dialektisch klar aber hat Plato wohl keinenfalls das Verhältniß der Gottheit zu den Ideen dargelegt. Wenn man aber den Maßstab des theologischen Begriffes eines persönlichen Gottes an Plato angelegt hat, oder wenn schon die christlichen Kirchenväter Spuren des Christenthums, der Trinitätslehre u. dgl. in der platonischen Philosophie suchten und zu finden glaubten, so berührt dieß natürlich den Plato nicht, sondern fällt einer geschichtlichen Darstellung des Ideenkreises derjenigen anheim, welche solche Ansichten aussprachen oder noch aussprechen.

Am grellsten aber zeigen sich die in der ersten Grundlegung der platonischen Philosophie enthaltenen Schwierigkeiten in der Frage, wie sich denn nun diese Ideen zu der materiellen concreten Existenz der Dinge verhalten; denn je reiner, unräumlicher, unkörperlicher und übersinnlicher die Ideen gefaßt werden, desto weniger kann eine Ursächlichkeit gefunden werden, durch die sie auf die sinnliche Erscheinungswelt wirken, geschweige sie hervorbringen sollen. Es ist wohl eine poetisch sehr schöne und den Gefühls-Genuß an der Natur erhöhende Ausdrucksweise, wenn man sagt, die Dinge seien Abbilder der ideellen

Urbilder oder sie seien dadurch das, was sie sind, daß sie an der Idee theilhaben, aber wie dieses Abbildsein und dieses Theilhaben sich bewerkstellige — abgesehen von der Herkunft der Materialität selbst — bleibt unerklärt, und diese beiden bei Plato fast stets gebrauchten Bezeichnungsweisen sind philosophisch nichtssagende Umschreibungen, und es bleibt dem Plato in der That auch nichts Anderes übrig, als in Bezug auf diese ganze Frage in jener Poesie fortzufahren, mit welcher er die unmittelbare Vereinigung des Realen und Idealen mit Ueberwiegen des letzteren in der menschlichen Seele zu Grunde gelegt hatte. So wird auch folgerichtig (im Philebus) die Erscheinungswelt und das sinnlich Wahrnehmbare als ein Mittleres zwischen Seiendem und Nichtseiendem, als ein aus dem Sich=gleich=bleibenden und dem Andersseienden „Gemischtes" bezeichnet und mit Beiziehung jener Auffassung, welche wir schon bei den Pythagoreern trafen, daß das Geformtsein der Dinge die Folge einer an einem Unbegrenzten wirkenden Grenze sei, werden nun die empirischen Dinge ausdrücklich ein aus dem Unbegrenzten und der Grenze Gemischtes genannt; das Unbegrenzte ist das Viele, welches namentlich die Gegensätze des Großen und Kleinen, des Mehr und Weniger enthält und eigentlich schon hiemit in das Mathematische hinübergewendet ist; daß die Grenze das Maß des Gleichen und das des Werdens selbst untheilhafte immer Seiende ist, versteht sich von selbst. Und wenn nun (wie im Timäus entwickelt wird) die maßgebende begrenzende Idee dasjenige ist, was durch Vernunft begriffen wird, das aus Grenze und Unbegrenztem Gemischte hingegen der Gegenstand der Sinneswahrnehmung ist, so liegt das Unbegrenzte außer diesen beiden Arten des Wahrnehmens, es ist „mit Nicht-Empfindung durch eine unächte Schlußfolgerung ergreifbar", d. h. als ein weder sinnlich Wahrnehmbares noch begrifflich Erkennbares entzieht es sich uns gänzlich, und wird so nur als eine Voraussetzung für die Entstehung des Gemischten, in welchem das Begriffliche mit dem Sinnlichen verknüpft ist, gefaßt; so heißt dieses Unbegrenzte die Amme des Werdens, die unsichtbare, gestaltlose, allem Werden seine Stelle darbietende unvergängliche Räumlichkeit, aber in der Weise, daß ihm nur Mitursächlichkeit zugeschrieben wird, während die Idee als Begrenzendes allein wahre Ursächlichkeit hat, und jene Mitursächlichkeit wird in den Widerstand gelegt, welchen das unordentlich

bewegte räumliche Auseinander der einfachen raumlosen ordnenden Form entgegenstellt. Somit also sind wir im Ganzen wieder bei Pythagoras angekommen und namentlich diese räumliche Fassung des ursprünglichen Unbegrenzten bietet den Weg zu mathematischer Construction der Elemente des sinnlich Wahrnehmbaren dar. Aber Plato schreibt ja den Ideen allein das wahre Sein zu und bezeichnet die Erscheinungswelt als ein dem Seienden nur Aehnliches, und es hat daher auch das Stoffliche, welches im Unbegrenzten liegt, nicht die Bedeutung eines wirklich materiellen Substrates, sondern sowohl dieses als auch die Existenz der einzelnen Dinge wird bei Plato nichts Anderes, als die Idee in ihrem Nichtsein; mit diesem Nichtsein aber ist die Idee in der Erscheinungswelt genau ebenso verbunden, wie mit dem Leibe die Seele, und eine Folge des Zuges nach oben ist es, daß die Seele das Leibliche abstreifen will und daß sie von der Dialektik weg zu einer reinen Anschauung der nun vom Nichtsein befreiten Idee gelangen will. Weiter gelangt man wohl nicht, denn wenn das Materielle das seiende Nichtseiende ist, so droht jedenfalls eine Schwierigkeit; entweder nämlich kann man an dem seienden Nichtseienden hervorheben, daß es seiend ist, und es öffnet sich dann die Kluft einer Zweiheit von Idee und Materie, welcher Dualismus durch die Aufstellung einer mathematisch harmonischen Ordnung und Formirung die Frage über Entstehung der Dinge mehr verwischt als aufklärt und noch dazu die Verdopplung der Wesenheiten in ihren transscendenten Ideen neben der empirischen Erscheinung als noch unnöthiger erscheinen läßt, — oder man kann an dem seienden Nichtseienden hervorheben, daß es nicht-seiend ist, und es wird dann um so unerklärlicher, warum es denn doch genau so viele Ideen gibt, als empirische concrete Erscheinungen und Eigenschaften existiren, und die Einwirkung, welche dieses Nicht-seiende vom Seienden erfährt, wird hiedurch wahrlich weder in ihrer Verwirklichung noch in ihrem Grunde erklärlicher. In diese beiden Schwierigkeiten mußte Plato verfallen, sobald er die Consequenzen der Dialektik zog, und darum ist bei Plato das ganze Verhältniß zwischen Ideen und Erscheinungswelt für den objectiven Bestand derselben kein dialektisches, sondern ein unvermittelt poetisches; soweit hingegen dieses Verhältniß subjectiv in der Dialektik vermittelt werden soll, sucht die Dialektik gerade aus dem Vereinigtsein dieses

Gegensätzlichen sobald als möglich in das „Reine", Ungegensätzliche sich zu erheben.

So wird man es nicht nur nicht auffallend, sondern gerade allein passend und nothwendig finden, daß Plato die Physik wirklich poetisch-mythisch behandelte, wie er im Timäus that. Wird ja doch dort die Physik mit der ausdrücklichen an Parmenides erinnernden Bemerkung, daß alle Erklärungen, welche sie giebt, der Wandelbarkeit ihres Gegenstandes, des sinnlich Wahrnehmbaren, entsprechen müssen, und sie daher nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch mache, als eine Erholung vom ernsteren Forschen, als ein tadelloses Vergnügen und ein verständiges Spiel bezeichnet. Dieses verständige Spiel nun, welchem Plato ausschließlich nur Einen Dialog gewidmet hat, enthält die unmittelbare poetische Vereinigung der ursprünglichen Zweiheit und in dieser Vereinigung das Walten einer allgemeinen harmonischen Systematik, wodurch sich die Entwicklung an die ächt dorischen Auffassungen des Pythagoreismus anlehnt, in denselben die durch Doctrin Anderer aufgestellten physikalischen Principien hineinziehend. Von seinem innersten Standpunkte aus konnte Plato nicht anders, als daß er jene „Mischung", welche ihm die Erscheinungswelt ist, als ein beseeltes Wesen faßte und in einer „Seele" die Urkraft derselben erblickte. Wenn nämlich in dichterischen Ausdrücken gesagt wird, daß der neidlose Gott die Welt, welche wie alles Sichtbare und Tastbare nach einem Urbilde entstehen mußte, so vollkommen machen wollte, als ein Abbild nur sein kann, und darum das in unordentlicher Bewegung herumgetriebene Räumliche zur Ordnung führte, indem er eine Seele in dem Leibe aufstellte, so liegt das Hauptgewicht gänzlich auf dieser Weltseele, denn sie ist gemischt aus der theilbaren Wesenheit und aus der untheilbaren Wesenheit, selbst ein in Mitte schwebend Wesen, durch welches die widerstrebende Natur des Andersseienden mit Gewalt zum Sich-gleich-bleiben geführt wird; von der Mitte aus ist sie gespannt und, selbst eine Mischung, hat sie das doppelte Gebiet des Meinens und Wissens, je nachdem sie in der Mischung auf das theilbare Viele oder das untheilbare Eine stößt; die Vereinigung aber des Theilbaren und Untheilbaren ist die Harmonie, welche alle Zwischenräume als musikalische Intervalle ausfüllt, und so besteht die Welt unauflösbar in der vollkommensten Form, nämlich in der Kugelform,

welche keine Organe zur Bewegung bedarf, und in der schönsten Bewegung, nämlich der Kreisbewegung, welche wie das Denken in sich selbst zurückkehrt. Insoferne aber die Erscheinungswelt sichtbar und tastbar ist, müssen Feuer und Erde in ihr enthalten sein, zu welchen, da die harmonische Vermittlung des Gegenstrebenden so enge als möglich sein soll, Luft und Wasser als relative Mittelglieder kommen; so scheidet sich der feurige Aether in den Gestirnen, den „gewordenen Göttern", welche als Maß der Zeit sich bewegen und nach Ablauf des großen Weltjahres sämmtlich wieder an ihrem ursprünglichen Ausgangspunkte zugleich ankommen; die schwere Erde aber ruht in der Mitte, und um sie als Wächterin von Tag und Nacht dreht sich die himmlische Bewegung. Die Entstehung aber der einzelnen einfachen Körper selbst beruht in einer Durchführung der ordnenden Kraft in der dem Werden sich darbietenden Räumlichkeit, d. h. nur auf geometrischem Wege construirt Plato in einer nach Schönheit und Einfachheit sich abstufenden Reihenfolge die Elementar-Körper (— ist ihm ja auch die Mathematik überhaupt eine Mittelstufe zwischen reinem Denken und Sinnlichkeit, eben auch wieder eine „Mischung" —); von der einfachsten Figur, dem Dreiecke, geht Plato aus, und läßt selbst erst durch Vereinigung mehrerer der Zahl nach bestimmter kleinerer Dreiecke das gleichseitige Dreieck und aus gleichschenklich-rechtwinklichen Dreiecken das Quadrat entstehen, aus diesen regulären Flächen-Figuren bildet er dann die ersten vier der fünf regulären Körper mit einem etwas naiven Uebergange von der Fläche zum Stereometrischen, und verleiht diesen vier regulären Körpern genau ebenso wie die Pythagoreer die qualitativen Bestimmtheiten von Feuer, Luft, Wasser, Erde; durch die Möglichkeit ferner des Auflösens dieser Körper in ihre Dreiecke und wieder anderweitige Combination derselben zu einem anderen regulären Körper (z. B. aus einem Ikosaeder bekommt man auf diese Weise ja Ein Tetraeder und zwei Octaeder, oder Ein Octaeder und drei Tetraeder u. s. f.) sollen die gegenseitigen Uebergänge der Elemente ineinander — mit Ausnahme der Erde — erklärt werden. Hiebei werden wir allerdings sehr stark daran erinnert, daß der Timäus nur ein verständiges Spiel sei; denn wenn Kinder spielen, kann es gewiß sehr liebenswürdig sein, wenn sie aber ihr Getändel zu kosmischen Principien machen wollen, so hört das Interesse

der Kindlichkeit auf, ohne daß das der Philosophie anfienge, sondern eher vielleicht das einer Caricatur der Wissenschaft. Aus den quantitativ verschiedenen Mischungsverhältnissen dieser vier Elemente werden sodann die einzelnen sowohl anorganischen Körper, als auch die gleichtheiligen Bestandtheile der organischen Wesen abgeleitet (wobei z. B. die Schmelzbarkeit auf das Vorhandensein von Wassertheilchen reducirt wird), und sodann von der ebenfalls auf Unterschiede der vier Elemente bezogenen Sinneswahrnehmung auf eine Art Physiologie des Menschen übergegangen, welche für eine Darstellung der Geschichte der Medicin namentlich wegen mannigfacher Uebereinstimmung mit der Lehre des Hippokrates, welcher die vier Elemente theils dynamischer faßte, theils zu Grundsäften des menschlichen Körpers machte, von Interesse ist; von philosophischer Bedeutung aber ist hiebei nur, daß, insoferne bei Plato den materiellen Dingen ein Sein zugeschrieben wird, für das Einzelne die poetische Bezeichnung einer Mischung oder eines Abbildes und Theilhabens nicht ausreicht, sondern bei der überschwenglichen Isolirung des allgemein Begrifflichen auf dem Gebiete des Materiellen sich gerade ein Atomismus als Gegenbild einstellt, abgesehen davon, daß bei der Thätigkeit der die Dinge bildenden Weltseele gar nicht einzusehen ist, warum und wozu es z. B. neben dem concreten Eisen oder Baume noch eine Idee des Eisens oder eine Idee des Baumes gebe.

Mit dem poetischen Kerne aber dieser Physik, daß die Weltseele das Eine und das Viele in einer Mischung sowohl in sich selbst trägt, als auch in dieser Mischung thätig ist, ist Plato noch innerhalb dessen geblieben, was auch den Ausgangspunkt seiner Dialektik bildet. Die S e e l e als Vereinigung von Wissen und Leiblichkeit ist der concrete Haltpunkt der ganzen platonischen Philosophie; sie hat ihre natürliche Existenz im einzelnen Menschen und innerhalb des Natürlichen die Erhebung zum Ideale in der Vollendung des menschlichen Lebens, im Staate. Die Weltseele, welche selbst eine Verbindung von einheitlichem und mannigfaltigem Sein ist, bewirkt, daß überhaupt das ewige Eine in das veränderliche Viele eingehe, und sie ist so auch die Ursache, daß die menschliche Seele sich mit einem Leibe verbindet; aber sowie die Weltseele doch von Gott als dem an sich reinen voraussetzungslosen Unbedingten abhängt, so ist auch das Ziel der menschlichen

Seele, wieder rein zu Gott zurückzukehren, denn sie strebt nach dem wahrhaft Seienden, und der Weise sehnt sich nach dem Tode als einer Entfesslung, während er sich selbst nicht aus diesem Leben, welches gleichsam als Wachposten der Seele gestellt ist, entfernen darf. Der höhere reinere Bestandtheil der menschlichen Seele ist frei von der Vergänglichkeit des Sinnlichen (Phädon), denn er ist gerade dasjenige, was dem Wechsel des Lebens und Sterbens zu Grunde liegt, und so wie nicht Alles zuletzt unsterblich sein kann, so darf auch nicht alles Lebende in Tod aufgehen; wenn aber eben diese Auffassung die Form eines Beweises aus dem Begriffe annimmt, so leidet dieser an großer Schwäche, da das zu Beweisende bereits in den Begriff hineingesteckt ist (sowie nämlich die Idee der wahre Grund des Werdens, so sei die Seele der wahre Grund des Lebens, nun aber könne der Begriff sein Gegentheil nicht in sich aufnehmen, und sowie das Feuer nicht Kälte an sich haben könne, so könne auch die Seele als das sich selbst Gleiche nicht die Ungleichheit des Vergänglichen in sich aufnehmen). Im Hinblicke auf diese zukünftige transscendente Reinheit wird auch im Unterschiede von der Weltseele hervorgehoben, daß die menschliche Seele nicht bloß harmonische Stimmung des Leibes sei, denn die Harmonie lasse Gradunterschiede zu, das Wesen der Seele aber nicht; auch würde dann das sittlich Böse als bloße Verstimmung nicht mehr wesentlich von der harmonirenden Stimmung verschieden sein; ferner aber auch müsse die Seele jeder vernichtenden Wirkung darum unzugänglich sein, weil sie sonst von dem sittlich Bösen, welches überall vernichtend auftritt, selbst vernichtet würde und daher die böse Seele jeder Bestrafung entflöhe. Sind diese Beweise für die Unvergänglichkeit des höheren Bestandtheiles der Seele formell schwach, und der aus dem Motive der Bestrafung oder Rache genommene sogar unedel, so ist das durch den ganzen Plato sich ziehende poetische Moment wichtiger, daß die Ideenlehre eine freudige unwandelbare Ueberzeugung von ewiger Existenz gewährt, da das Subject ewiger Erkenntniß nicht selbst un-ewig sein könne. Uebrigens leitet die über die verständige Wirklichkeit weit hinausreichende Poesie den Plato auch dazu, daß er dichterisch-mythische Bilder von dem Zustande der guten und bösen Seele nach dem Tode (am Schlusse des Phädon und der Republik) ausmalt, wobei zwischen Himmel und Hölle auch das Fegfeuer nicht

vergessen ist. — Ist so die Seele an sich als ein Sich-gleich-bleibendes unsterblich, so ist sie hingegen in ihrem Anderssein an die Vergänglichkeit des Leibes gebunden und trägt hier die Gegensätzlichkeit der sinnlichen Erscheinung an sich; während nämlich die Seele als ganze und Eine (wie im Timäus gesagt wird) in dem Marke des Rückens und Gehirnes mit dem Leibe verbunden ist, hat sie zugleich als gegensätzlich gespaltene noch einen doppelten Anknüpfungspunkt, nämlich das Weibliche, Begehrliche haftet zwischen Zwerchfell und Nabel, hingegen das Männliche, Muthige im Herzen, und Jeder hat diese zwei Seelen in sich, daher er nur je nach dem Ueberwiegen der einen oder der anderen ein Mann oder Weib ist und heißt. In Bezug auf diese Gliederung des Dualistischen, welches von vornherein in einer poetischen Einigung in der Seele bei Plato vorliegt, zieht sich durch dessen ganze Philosophie das dichterische Gleichniß aus dem Phädrus, in welchem der Wagenlenker die an sich rein sein sollende, aber doch vom Gespanne abhängige Intelligenz vertritt, während die Zweiheit der Rosse einerseits den überwiegend abwärts ziehenden Trieb der Sinnlichkeit (jenes Roß, welches das Gespann in Verwirrung und zum Sturz bringt) und andrerseits den der Intelligenz sich unterordnenden kämpfenden Muth geistiger Erregtheit (das edlere gehorsame Roß) darstellt. Zwecklos ist und war der Streit, ob Plato eine Zweitheilung oder Dreitheilung der Seele lehre; denn die Grundlage ist natürlich der uralte Dualismus, welcher aber in einem Mittelgliede verbunden ist, und dieses Mittelglied, welches wir als die wahre Rhetorik und Dialektik aus dem Obigen schon kennen, ist die Fügsamkeit des muthvollen Ringens unter die höhere Idee, welches in solchem Zwecke sich auf das empirisch Sinnliche wirft; insoferne ist allerdings zwischen dem sinnlich Begehrlichen und der wissentlichen Erkenntniß ein Drittes der thatkräftige Muth, aber eine Dreitheilung der Seele ist dieß darum nicht, weil die Bedeutung der drei Glieder nicht gleichgeltend ist; man müßte nur etwa auch bei einem Gespanne, welches aus Wagenlenker und zwei Pferden besteht, eine Dreitheilung annehmen.

In dieser Verflechtung mit dem Leiblichen nun soll die der Seele einwohnende höhere Idealität eben dem Besseren zum Siege verhelfen und so dasjenige, was unbedingt an sich schon Werth hat, verwirklichen.

Dieß ist das Gute; da aber dasselbe auch ausdrücklich als die Sonne der Wahrheit bezeichnet worden war, so fällt schließlich Wissen und richtiges Handeln in Eines zusammen, und in der platonischen Ethik trifft die durch Plato um die Ideenlehre bereicherte Dialektik des Sokrates wieder mit der praktischen Verwirklichung der Selbsterkenntniß zusammen; die letztere aber, die Selbsterkenntniß, blickt hier bei Plato auf die der Poesie und dem Dorismus eigene dualistische Vereinigung in der menschlichen Seele zurück, und es erwächst eine auf solcher Eintheilung der Seele beruhende Ethik, welche aber mit dem griechischen Triebe nach plastisch greifbarer Einheit und mit ächt dorischem Doctrinarismus einzig und allein in den Staat ausläuft. Die ideale Einheit des Guten steht aus der Ideenlehre fest, und hieraus fließt auch für die Verwirklichung desselben in der Tugend sowohl die Einheit, als auch die Lehrbarkeit der Tugend; aber es wird diese Einheit als eine in der Vielheit lebendige nachgewiesen, und so theils die Tapferkeit auf die Erkenntniß des wahrhaft Furchtbaren, welches das Böse ist, theils die Mäßigkeit auf die Selbsterkenntniß im Gegensatze gegen ein bloß äußerliches Verhalten zurückgeführt, wobei übereinstimmend mit der Auffassung der Ideen und analog dem Ausspruche, daß der Weise nicht bloß eine einzelne Weisheit, sondern das ganze Wissen suche, stets die Annahme durchblickt, daß, wer eine einzelne Tugend wirklich hat, hiemit auch schon die ganze Tugend, nämlich das Wissen, besitzen müsse. Ebenso aber weist Plato nach, daß, sowie die menschliche Seele eine Mischung des Einheitlichen und des Mannigfachen ist, so auch das in dem Leben der Seele höchste erreichbare Gute eine Mischung des reinen Erkennens und des an sich bunteren Momentes der Lust ist; und indem hiedurch sowohl die Lust-Lehre der Aristippischen Schule, als auch der Cynismus des Antisthenes in ihren Einseitigkeiten bekämpft werden, wird hervorgehoben, daß das ausschließliche Motiv der Lust den Menschen an die Vielheit der Sinnenwelt veräußert, vergleichbar dem Bestreben, ein durchlöchertes Faß zu füllen, und daß Lust ohne richtige Meinung und Erkenntniß gar nie begehrenswerth sein kann, andrerseits aber auch, daß das Leben der reinen Erkenntniß ohne Lust und Unlust nur Gottes Leben ist; alle Lust ist ein Werden, und muß daher um eines Seins willen da sein; sehr verschieden demnach ist der Werth der einzelnen Lust je

nach den auf das Sein gerichteten Thätigkeiten, und während nur die dem menschlichen Wesen nothwendig anklebende Beimischung der Lust nicht sittlich schlecht ist, ergibt sich als die verwerflichste die bloße sinnliche Lust, höher steht die reinere Lustempfindung durch Farbe, Gestalt und Töne, wieder höher die Freude an dem Ebenmaße und dem Schönen, am höchsten jene reine Lustempfindung, welche auf die Erkenntniß folgt und sie begleitet. Diese durchgängige Auffassung einer Mischung aber gliedert sich von selbst nach jenen Unterschieden, in welche die eine Mischung seiende Seele zerlegt worden war, und es fallen nun den wesentlichen Theilen der Seele wesentlich einzelne Tugenden zu. Die Tugend des begehrlichen sinnlichen (weiblichen) Theiles der Seele ist die Mäßigkeit, welche nur durch passive Unterordnung unter den besseren Gespann-Genossen verwirklicht und dem Zwecke der wagenlenkenden Vernunft dienstbar werden kann; die Tugend des muthig erregten strebsamen (männlichen) Theiles der Seele ist die Tapferkeit, welche in thatkräftiger Unterordnung unter die dem Ewigen zustrebende Vernunft das Böse der Sinnlichkeit und der Unwissenheit bekämpft; die Tugend des vernünftigen, dem Idealen selbst angehörigen Theiles der Seele, des himmelaufwärts blickenden Wagenlenkers ist die Weisheit, welche als die maßgebende begrenzende ideale Einheit die Erkenntniß des Höchsten sucht und übt; und die Tugend der in dem Dualismus lebenden Mischung selbst, die Tugend der Bewahrung dieser Vereinigung ist die Gerechtigkeit, welche eben nicht in einer besonderen Seelenthätigkeit verwirklicht wird, sondern jenes Band ist, durch welches eine jede der einzelnen Seelenkräfte in ihrem Wirkungskreise erhalten und ein Uebergreifen zurückgewiesen wird. Nur eine ganz äußerliche schulmäßige Auffassung konnte dazu gelangen, bei dieser Theilung der Tugend die Vierzahl hervorzuheben und hieraus die sogenannten platonischen vier Kardinaltugenden zu machen; diese vier Tugenden sind noch weniger gleichgestellt, als die drei Theile der Seele; die Mäßigkeit und Tapferkeit gehören, den aufwärtsstrebenden Zug bewahrend, dem leiblich Sterblichen, die Weisheit dem ewigen Unsterblichen an, und die Gerechtigkeit ist der harmonische Bestand dieser Mischung des Geistigen und Sinnlichen. Dieser harmonische Bestand aber als eine allumfassende Regel ist eben darum die bindende Form für die Gesammt-Erscheinungsweise des aus

Körperlichem und Geistigem gemischten Menschen, und in eine derartige bindende theoretische Form hat der Grieche stets sowohl in den theoretisch von oben herab bauenden Staatsverfassungen, als auch insbesondere in der dorisch-pythagoreischen Doctrin das Wesen des staatlichen Gemeinlebens gesetzt; so realisirt sich denn auch bei Plato die durch Eintheilung der Seele gegliederte Tugendübung erst durch völlige Unterordnung der particular einzelnen Persönlichkeit unter die einigende Systematik des Staates; aber so durchgreifend überwiegend wirkt dabei die platonische Grundanschauung eines psychischen Lebens, daß hier die systematisirende Ordnung den Staat selbst nur als Ein großes beseeltes Individuum darstellt, wodurch die einzelne Individualität nicht etwa bloß als einzelner Bestandtheil des Staates demselben untergeordnet ist, sondern persönlich schlechthin gar keine Bedeutung und gar keinen Werth hat, da der Einzelne nur als qualitätsloser Summand einer Summe erscheint, welche Summe erst vermittelst einer bestimmten Qualität ein Bestandtheil des Staats-Organismus ist. Nämlich in dem Staate, welcher hiemit ein Mensch im großen Maßstabe ist, unterscheidet Plato als wesentliche Bestandtheile drei Stände, welche nur als Verkörperungen und concrete Erscheinungen der zwei oder beziehungsweise drei Urpotenzen der Seele auftreten. Den höchsten allein herrschenden Stand bildet die Weisheit der die Verhältnisse lenkenden Vernunft; der von ihr beherrscht werden sollende Bestandtheil aber ist doppelt, indem er entweder in der begehrlichen Seele beruht und hierin den niedersten Stand der Erwerbtreibenden ausmacht, oder die muthig erregte Seele darstellt und so in dem mittleren Stande der Krieger erscheint. Die Thätigkeiten dieser drei Stände sind die nun in großem Stile und im Dienste des Gesammt-Organismus verwirklichten drei Tugenden der drei Seelenthätigkeiten, und das den Bestand der Stände und ihre Abgrenzungen sichernde ist die Gerechtigkeit, deren Versäumniß oder Verletzung die politischen Umwälzungen herbeiführt. Der Stand der Erwerbtreibenden wird in durchgängiger passiver Unterordnung gehalten, denn fern von allen Staatsgeschäften hat er nur für Lebsucht und äußere Bedürfnisse der gesammten Staatsbürger zu sorgen; der Stand der Krieger gehorcht in thätiger Ausführung der den Staat lenkenden Weisheit, er kämpft gegen den Feind, erringt aber auch in

der thatkräftigen Erregtheit der dialektischen Bildung das wahre Wissen, und aus ihm geht der Stand der berathenden Lenker des Staates hervor. Aber außer der Angehörigkeit an einen dieser Stände soll auch nichts an dem einzelnen Menschen übrig bleiben; alle particulare persönliche Neigung, auch Besitz, Ehe und Kindererziehung hat nur staatlich einen Werth; so fordert Plato ausdrücklich zur Realisirung des Gemeinsinnes nicht bloß die dorischen gemeinsamen Mahlzeiten, sondern auch völlige Güter-, Ehe- und Kinder-Gemeinschaft, um das geringste Aufkommen eines Privat-Genusses zu verhüten; die doch nöthige Eingehung von Ehen und Erzeugung, sowie Pflege der Kinder wird bis in's kleinste Detail vom Staate überwacht und festgesetzt (soll ja z. B. eine Mutter alle Kinder, welche mit dem ihrigen gleiches Alter haben, der Reihe nach säugen, bis sie das ihrige nicht mehr kennt, u. dgl. mehr). Besonders aber beziehen sich diese Bestimmungen, welche die Vernichtung des Persönlichen zum Zwecke haben, auf die Klasse der Krieger; denn das Hauptsächlichste ist eben auch hier, daß dieses Mittelglied zwischen den sinnlichen Gewerben und dem idealen Herrscher-Wissen durch die dialektische Bildung dem letzteren genähert werde. Schwächliche Kinder derselben sind in die Klasse der Erwerbtreibenden zu verstoßen, die übrigen aber strenge nach staatlicher Vorschrift durch den Staat selbst zu bilden. Gymnastik und Musik sollen zunächst das Milde mit dem Muthigen vereinigen und einseitige Extreme unmöglich machen; in Betreff des poetischen Inhaltes der musischen Erziehung bestimmt der Staat nicht bloß die musikalischen Tonarten der lyrischen Poesie, sondern überwacht auch die Dichter selbst; die homerischen Gesänge werden als leidenschaftlich erregend verboten und nur Hymnen an Gott als Unterrichtsmittel zugelassen; nach der hierauf folgenden mathematischen Bildung reiht sich die dialektische an, und nach mehrjähriger vom Staate festgesetzter Uebung sollen die so zur Anschauung der Idee geleiteten Männer auf längere Zeit in die Praxis der Aemter eintreten, und hierauf erst nach ihrem fünfzigsten Lebensjahre, wann sie die Idee des Guten im staatlichen Leben wiedererkannt haben, als Lenker des Staates sie verwirklichen; so werde das Ziel und einzig richtige Verhältniß verwirklicht, daß die Philosophen herrschen.

Diese platonische Staatslehre darf nun allerdings nicht aus dem

Zusammenhange des Systemes der platonischen Philosophie und aus ihrer wesentlichen Verknüpfung mit dem Grundzuge des Hellenischen losgerissen werden, um sie entweder schlechthin lächerlich zu machen oder gar als Autorität für irgend welche Phantastereien anzuführen; denn das Einfältigste ist doch, wenn moderne Icarier sich auf Plato oder Pythagoras berufen, und dabei mißkennen, daß das platonische Ideal gerade auf einer Vernichtung der concreten Persönlichkeit — selbst abgesehen von der hoch aristokratischen Härte, mit welcher der dritte Stand wahrlich in die Erde vergraben wird — beruht, während jene französischen Volkbeglückungs-Theorien gerade von einer sehr concreten Auffassung der menschlichen Persönlichkeit ausgehen und die staatliche Einrichtung nur als Mittel für die Vollendung individuell-particularer Lebenszwecke benützen. Es ist der platonische Staat nicht etwa die Chimäre eines müssigen phantastischen Kopfes, sondern wenn manches bis zur Tollhäuslerei Unpraktische in Plato's Republik enthalten ist, so muß man einsehen, daß sie in ihrer Gesammtheit und in den mit aller Consequenz gezogenen Einzelnheiten einerseits auf den Folgen einer Grundlegung der „Seele" beruht und hiedurch ein warnendes Beispiel für die Versuche einer politischen Psychologie oder psychologischen Politik sein mag, sowie daß sie andrerseits nur die folgerichtige Idealisirung des griechischen (namentlich dorischen) Staates selbst ist. Es gehört die ganze leichtfertige Zuversicht der Griechen im Principien-Machen dazu, um ohne alle Rücksicht auf das Concrete von vorgefaßten poetischen Anschauungen aus unbeirrt an der theoretischen Aufstellung eines Staates sich zu erfreuen, welcher aus theoretisch erdichteten Menschen besteht; wahrlich eine großartige Unbefangenheit der Ideologie ist es, zu sagen, daß wenn die Namen Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester von Allen gegenseitig gegen Alle ertönen und der Staat so Eine Familie geworden, dann alle Habsucht, Diebstahl, Lüge u. s. w. aus den Menschen verschwinden werde, wie wenn man durch Verordnungen die Vielheit des Leidenschaftlichen wegstreichen könnte, und wie wenn nicht im ersten Augenblicke der Herstellung dieses Paradieses der individuelle Trieb sogleich sehr stark sich geltend machen würde. Aber dieß ist der Grundzug des griechischen Staatslebens, daß in einer intelligiblen bindenden Form, welche stets theoretisch war, die Freiheit des Einzelnen ver-

schwand; der ursprüngliche Doctrinarismus ließ nie einen Begriff der concreten Persönlichkeit und der Willensfreiheit des Einzelnen aufkommen, sowie die persönliche und allgemeine Menschen-Tugend stets in der politischen Bürger-Tugend aufgeht, und hieraus der zuversichtliche Grundsatz erwächst, daß die Philosophen herrschen sollen; und eine Frucht dieses doctrinären Politismus ist auch Plato's Republik, so daß der gegen dieselbe zu richtende Tadel weit mehr auf den allgemein griechischen Leichtsinn der Theorie fällt, welche blind und taub gegen das Factische sich in die „plastische Form“ verrennt. Wahrlich ein bequemer Staat wäre es allerdings, wenn kein Dichter und kein Musiker einen eigenen individuellen Gedanken hätte, wenn Alles von selbst seinen nur durch die theoretischen Gesetze geregelten Gang gienge, kurz wenn die Menschen leidenschaftslos in idealer Friedfertigkeit neben einander lebten und allenfalls auch nie der etwas unbequeme dritte Stand ein Gelüste nach Theilnahme an Bildung empfände, — sicher eben so bequem als das Wissen wäre, wenn der Mensch nach Abstreifung der Leiblichkeit eben nur zu „schauen“ brauchte.

Eben die strenge philosophische Consequenz aber und hiemit die antike Idealität gab Plato in Bezug auf den Staat in den zwölf Büchern der Gesetze selbst auf, indem er die praktische Ausführbarkeit des Idealstaates, welche seinem unbeirrten speculativen Interesse wohl ursprünglich auch nicht maßgebend war, ausdrücklich nun verneint und mit Beschränkung der Ehe- und Güter-Gemeinschaft eine gemischte oligarchisch-demokratische Verfassung des Staates zu Grunde legt, für welche Alles bis in das kleinste Detail durch gesetzliche Bestimmungen geregelt wird, womit noch manche andere, jedenfalls auffällige Unterschiede dieser Schrift von den übrigen Werken Plato's in Verbindung stehen, so namentlich, daß die Ideenlehre fast gänzlich verschwindet, daß gegen die einheitliche Tugend des Wissens oder gegen die in der Psychologie wurzelnde Unterscheidung der Tugenden hier die gewöhnliche besonnene Unterordnung des Bürgers in den Vordergrund tritt, ja daß von einer guten und einer bösen Weltseele gesprochen wird und überhaupt eine etwas mathematisch-mystische Auffassung des populären Göttersystemes sich einstellt, — sämmtlich Momente, welche, insoferne an der durch Aristoteles beglaubigten Aechtheit dieser Bücher

festzuhalten sein wird, bezeugen, daß Plato in einem wohl im Hinblicke auf praktischen Einfluß geschriebenen Werke selbst die einheitliche plastische Form ideologischer Consequenz aufgab, eine Richtung, welche auch durch seine nächsten Schüler fortgesetzt wird.

Die ältere Akademie.

Wenn die Allgemeinheit des sokratischen Principes es möglich gemacht, daß aus demselben neben einander mehrere verschiedene Richtungen hervorgiengen, welche alle sich auf Sokrates als ihren Lehrer berufen konnten, so hat Plato's Philosophie eine so sehr in sich abgeschlossene plastische Gestaltung angenommen, daß bereits hier die Erscheinung eintritt, daß die Lehre eines Meisters in Einer Linie gleichsam durch erbliche Succession fortgepflanzt wird, indem der je frühere Lehrer selbst seinen Nachfolger bestimmte. Hievon aber war eine leicht erklärliche Folge, daß zumeist die Einseitigkeiten und Schwächen des ersten Gründers in den Schülern hervortraten, indem auch die nun ebenfalls beginnende Partei-Polemik gerade die schärferen Unterschiede herauszuheben veranlaßte, so daß theils durch innere Entartung in der Succession, theils durch äußere Kämpfe alsbald die Philosophie in particuläre Schul-Eigenthümlichkeiten hinausgetrieben wurde und hiedurch der speculativen Allgemeinheit verlustig geworden in ihrem innersten Kerne hinschwand.

So wurde also schon Plato's Lehre zur speciellen Philosophie einer geschlossenen Schule, welche von dem Orte, an welchem Plato gelehrt hatte, die der Akademiker hieß; aber hier auch schon waren es mehr die einseitigen Eigenthümlichkeiten Plato's, als dessen Universalität, welche durch die Schule fortgepflanzt wurden; denn der eine hervorragendste Schüler Plato's, Aristoteles, welcher die poetische Einheit der Lehre seines Meisters in die concrete Thätigkeit des sokratischen Denkens umsetzte und so den Verlauf der attischen Philosophie abschloß, übte eben hiedurch eine zu umfassende und zu selbstständige Weise der Speculation, als daß er bloß Schüler und Nachfolger hätte sein können, und er schied, eine eigene Schule gründend, aus der Akademie aus. Die übrigen Schüler Plato's aber, die einseitigen

Platoniker, ziehen sich bis gegen das Ende der antiken Speculation in einer längeren Succession durch, von welcher man verschiedene Stufen unterscheidet; die sogenannte mittlere und neue Akademie werden wir unten nach dem Stoicismus und Epikureismus als Uebergang zum Skepticismus zu betrachten haben; die sogenannte ältere Akademie hingegen, in ihren ersten Vertretern natürlich gleichzeitig mit Aristoteles, schließt sich ohne eigentliche Förderung der Speculation an Plato an.

Zunächst nach Plato's Tod führte dessen Schwestersohn Speusippos (geboren in Athen um 393, gestorben 339) acht Jahre lang die Vorsteherschaft in der Schule, welcher in mancher Beziehung der aristotelischen Richtung näher stand, als die übrigen Genossen seiner Schule; so wies er namentlich auf die Nothwendigkeit allseitiger Kenntnisse zum Behufe der Begriffsbestimmung durch Unterscheidung des Aehnlichen und Unähnlichen hin, auch scheint er mehrere Hauptgruppen von Grundwesenheiten hervorgehoben zu haben; und ebenso trennte er das Eins als metaphysischen Urgrund von dem Guten, schied also wohl die Ethik bestimmter von der Ontologie aus, und gewann hiedurch für erstere die ihm zum Vorwurfe gemachte Berücksichtigung der äußeren natürlichen Güter, sowie er für letztere mehr Gewicht auf eine allmälige Entwicklung des Seins legte; übrigens trieb auch schon Speusippos, wie aus einer Lobrede auf die Zehnzahl hervorgeht, jene mystisch pythagoreisirende Verknüpfung der Ideenlehre mit Mathematik. Dieß Letztere ist die Hauptrichtung, in welche die Akademie durch den Nachfolger des Speusippos, Xenokrates (geb. 396 in Chalcedon, gest. 314) gerieth; derselbe führte neben einer schrofferen Theilung der Philosophie in Logik, Physik, Ethik und ebenso einer strengeren Scheidung von Sinneswahrnehmung, Meinung und Denken — alles schon schulmäßigere Auffassung der platonischen Lehre —, namentlich eine Vermengung der Idealzahlen mit den arithmetischen Zahlen durch, nicht bloß mit tändelnder Identificirung der Zahlen und einzelner concreter Dinge, sondern auch bereits mit einer mystischen Dämonologie, indem als Mittelstufe zwischen die reine Gottheit und den Menschen die als Zahlbegriffe mit den Ideen verwobenen Dämonen mit einer gewissen schöpferischen Thätigkeit ausgerüstet werden; diese nämliche Dämonologie tritt uns auch in dem jedenfalls nicht von Plato her-

rührenden 13. Buche der Gesetze, der sogenannten Epinomis entgegen, welche man dem Philippos Opuntios beilegen wollte. In der Ethik scheint auch Xenokrates mehr die thätliche äußere Verwirklichung der Seelenkräfte, als das sittliche Wissen, hervorgehoben zu haben. Von den beiden Schülern des Xenokrates, Polemon von Athen und Krantor von Soli, warf sich der erstere, welcher auch der Nachfolger seines Lehrers wurde, mit Vernachlässigung der Logik und Physik auf die Ethik, für welche er bereits das „naturgemäße Leben" als Princip an die Spitze stellte, während der Letztere neben ähnlicher Popularisirung der Ethik mit gelehrter besonnener Auslegung der platonischen Schriften sich beschäftigte. Auch von Krates von Athen, Polemon's Nachfolger, ist nur die gleiche ethische Richtung zu erwähnen; mit dessen Schüler Arkesilaos aber beginnt die wieder mehr speculative mittlere und neue Akademie.

Aristoteles.

Mit Plato's Philosophie war eine gewissermaßen abschließende Gestaltung der vorsokratischen Speculation in Vereinigung mit der sokratischen Forderung der Selbsterkenntniß eingetreten, und in dem poetisch Mythischen war sowohl die Wurzel des ursprünglichen Dualismus aufgegriffen, als auch die wesentlich griechische Art und Weise des principiellen Denkens deutlich ausgeprägt werden; aber eben in dieses specifisch Hellenische hatte Plato den an sich allgemein menschlichen Trieb der Selbsterkenntniß, welchen Sokrates während seines ganzen Lebens vertrat, hineingezogen. Aristoteles nun ist jener Platoniker, welcher die Dialektik wieder in jenes bei Sokrates allerdings unentwickelte allgemein menschliche Selbsterkennen erhob, insoferne er von der poetischen Ruhe des Schauens in die dem Menschen unerläßliche Selbstthätigkeit zurücklenkte, hiedurch allerdings dem Concreten näher stehend, aber auch unendlich bereichert durch den Begriff der „Entwicklung" überhaupt. Und sowie wir von Sokrates bemerkten, daß er ein über die Grenze griechischer Eigenthümlichkeit weit hinausreichendes Moment enthalte, so vertritt auch Aristoteles, welcher den sokratischen Imperativ jedenfalls reicher und concreter verstand, als Plato, ein weit mehr

allgemein menschliches Princip, während und obwohl er zugleich Platoniker ist. Wie Aristoteles auch der Zeit nach einer Zwischenperiode angehört, welche mit dem Untergange der specifisch hellenischen Staaten eher einem Kosmopolitismus zuzustreben beginnt, so befindet sich auch seine Speculation gewissermaßen auf einem Grenzgebiete; denn sie ist vielfältig in hellenischer Einseitigkeit und hellenischer Art des Theorien-Machens befangen, enthält aber auch Auffassungen, welche schlechthin auf ebenso allgemeine Gültigkeit Anspruch zu machen haben wie der sokratische Imperativ.

Aristoteles wurde in Stagira, einer griechischen Pflanzstadt in Chalkidike, im J. 384 v. Chr. geboren; sein Vater Nikomachos war Leibarzt des macedonischen Königes Amyntas des Zweiten, wodurch einerseits die für Aristoteles später einflußreiche Verknüpfung mit dem macedonischen Hofe gegeben war, und andrerseits für den heranwachsenden Jüngling eine Hinweisung auf naturwissenschaftliche Beschäftigung vorliegen mochte. Siebzehn Jahre alt begab sich Aristoteles nach Athen, wo er mit dem gerade damals in Sicilien abwesenden Plato darum erst später bekannt werden konnte; zwanzig Jahre hindurch aber lebte er zu Athen, und ragte in Plato's Schule vor allen seinen Mitschülern hervor, so daß Plato selbst ihn den „Verstand" der Schule und zugleich den „Leser" (d. h. philologisch-historischen Forscher) genannt haben soll, womit wenigstens die beiden Richtungen, welche Aristoteles auf das Großartigste in sich vereinigte, trefflich bezeichnet sind. Während dieser Zeit trat Aristoteles, ohne noch eine philosophische Schule zu eröffnen, als Lehrer der Rhetorik auf, wobei er den principiellsten Gegensatz gegen die sophistische Theorie des Isokrates vertrat. Vieles Gehässige ist nicht nur über die spätere Jugendzeit des Aristoteles (daß er nach Verschwendung seines Vermögens Soldat geworden und dann als Arzneihändler sich herumgetrieben habe) anekdotenmäßig überliefert, sondern namentlich auch über sein Verhältniß zu Plato, offenbar durch bornirte Platoniker, manche niedrige Verdächtigung in Umlauf gesetzt worden; groß war der Gegensatz bei allem Schüler-Verhältnisse des Aristoteles gegen seinen Lehrer gewiß, aber sicher trat dieser Unterschied nur in einer Weise auf, welche beider Männer würdig war; verstandesmäßige Selbstständigkeit mag allerdings in den Augen eines alten oder neuen Platonikers für sich schon als Vorwurf gelten (übte ja

eine solche Auffassung selbst in neuerer Zeit sicher einen Einfluß auf die ungerechten Beurtheilungen aus, welche die aristotelische Philosophie z. B. von Schleiermacher zu erfahren hatte). Im J. 348 war Aristoteles einmal Gesandter der Athener an Philipp von Macedonien, und während dieser seiner Abwesenheit starb Plato, worauf jener zu seinem Freunde Hermias, Gewalthaber der mysischen Stadt Atarneus, sich begab, dessen Schwester Pythias er nach dem Tode desselben heirathete; edle patriotische Gesinnung und hohe Bildung des Hermias waren wohl die Ursachen dieser ebenfalls zu Verdächtigungen benützten Freundschaft, welche auch Aristoteles in einem schwärmerischen Hymnus verherrlichte. Aristoteles begab sich (345) nach Mitylene, und wurde i. J. 343 von Philipp von Macedonien zur Erziehung des damals dreizehnjährigen Alexander berufen; von den acht Jahren, welche derselbe in Folge hievon in Macedonien zubrachte, können nur die ersten vier dem eigentlichen Unterrichte gewidmet gewesen sein, denn schon 339 wurde der junge Alexander Reichsverweser; für die übrigen vier Jahre kann wohl nur von einem anregenden und belehrenden Umgange die Rede sein, welcher sich aber eben auch noch in das erste Jahr nach Alexanders Thronbesteigung erstreckte. Politische Uebereinstimmung aber zwischen Lehrer und Zögling war bei dem rein theoretisirenden Charakter der griechischen Staats-Philosophie von vorneherein nicht nöthig, und bei der centralisirenden Politik Alexanders gegenüber der aristotelischen Werthschätzung des Individuellen auch nicht möglich. Für sich erlangte Aristoteles durch dieses nähere Verhältniß zum Herrscher Macedoniens die Wiederherstellung seiner zerstörten Vaterstadt Stagira und Unterstützung in seinen naturwissenschaftlichen Studien. Im J. 335 gieng er wieder nach Athen, wo er nun in dem Lykeion eine Schule eröffnete, deren Theilnehmer von der äußerlichen Gewohnheit, die philosophischen Erörterungen im Auf- und Ab-gehen zu führen, Peripatetiker genannt wurden; die Schüler des Aristoteles kamen in dieser Weise Morgens und Abends zusammen und vereinigten sich auch zuweilen in gemeinsamen Mahlen. Dreizehn Jahre dauerte diese Lehrthätigkeit in Athen. Während dieser Zeit verlor Aristoteles seine Frau durch den Tod, und aus einer zweiten Ehe mit seiner Sklavin Herpyllis erhielt er einen Sohn Nikomachos, an welchen und für welchen die sog. Nikomachische Ethik geschrieben ist.

Auch scheint eine Trübung des Verhältnisses zu Alexander in Folge jenes unbesonnenen Benehmens eingetreten zu sein, mit welchem Kallisthenes, der ehemalige Mitschüler Alexanders, auf dem Zuge nach Asien sich dem politisch absichtlichen Hinneigen des Königes zu orientalischer Sitte widersetzte, und hiedurch in den Augen desselben vielleicht auch die Philosophie als vermeintliche Quelle solch systematischer Opposition verdächtig machte. Jedenfalls wenigstens scheint ein Rückhalt, welchen Aristoteles am macedonischen Hofe hätte, nicht mehr angenommen worden zu sein, als i. J. 322 auf Anstiften eines eleusinischen Priesters ein atheniensischer Bürger, Demophilos, gegen Aristoteles eine Anklage auf Religionsfrevel anhängig machte, sich dabei auf den vorhin erwähnten Hymnus, sowie auf die Lehrmeinungen des Philosophen stützend. Aristoteles entzog sich der Verhandlung der Klage und gieng nach Chalcis auf Euböa, wo er noch in demselben Jahre in einem Alter von 63 Jahren starb. Einfältige Anekdotenjägerei brachte den Aristoteles mit der ebenfalls nur angeblichen Vergiftungsgeschichte Alexanders in Verbindung, oder wußte allerlei über die Ursachen des Todes des Philosophen zu berichten (so z. B. er sei aus Verdruß darüber gestorben, daß er die Fluth in der Meerenge des Euripus nicht erklären konnte, oder er habe sich deßwegen in den Euripus selbst gestürzt u. dgl.). — Ueber die Methode, welche Aristoteles als Lehrer seinen Schülern gegenüber beobachtete, sind wir nicht unterrichtet, doch scheint es wahrscheinlich, daß zusammenhängende Lehrvorträge das Ueberwiegende waren.

In der schriftstellerischen Thätigkeit des Aristoteles erscheint schon in der Methode der schärfste Gegensatz gegen Plato, denn wenn der Letztere seine Speculation nur in der Form der beseelten Rede darstellte, so ist es bei dem Ersteren die ruhigste verständige Beherrschung der Objectivität, welche sich nur in der Form systematischer Entwicklung bewegen kann, und wenn Plato nur ausnahmsweise zur Erörterung der schwierigsten Fragen in den noch dazu nicht von ihm selbst, sondern nur von seinen Schülern niedergeschriebenen entlegeneren Lehren sich des zusammenhängend entwickelnden Vortrages bediente, so hat Aristoteles wohl nur Erörterungen, welche der gewöhnlichen Auffassung näher lagen, in der populäreren Dialogform behandelt; wenn uns auch von den Schriften letzterer Art fast Nichts erhalten ist, und auch

die Bemerkung Cicero's, daß in denselben sogar eine Milde und ein Reiz des Ausdruckes sich fand, dahingestellt bleiben mag, so dürfte doch so viel gewiß sein, daß die öfters überlieferte Eintheilung der Werke des Aristoteles in exoterische und esoterische hiemit wenigstens insoferne nichts zu schaffen hat, als die Stellen des Aristoteles, in welchen er sich angeblich auf seine exoterischen Schriften selbst berufen soll, nur die allgemeine Bezugnahme auf andere, nicht schulmäßige Auffassungen überhaupt enthalten. Die uns erhaltenen aristotelischen Werke zeigen überall die vollständigste Herrschaft des reinen Verstandes, die größte Consequenz und Präcision im Ausdrucke und einen nur nach logischer Abfolge gegliederten Satzbau; nirgends wird ein Mythisches oder Poetisches als Philosophie dargeboten, und wo nothgedrungen eine Verdeutlichung durch eine unmittelbare Anschauung gegeben werden muß, wird sie mit vollem Bewußtsein durch Worte wie z. B. „gleichsam" oder „gewissermaßen" eingeführt. Auch die Darstellung der Lehre selbst schreitet verständig bedächtig fort; nach vorläufiger Ankündigung des Gegenstandes oder ausdrücklichem Hervorheben des Ueberganges auf einen anderen, wird zunächst das Schillernde in der Wortbedeutung durch Erwägung der verschiedenerlei Bedeutungen Eines Ausdruckes weggeräumt, dann werden die Ansichten Anderer kritisch erörtert (wodurch Aristoteles eine ebenso reiche als zuverlässige Quelle für die Geschichte der älteren Philosophie geworden ist), hierauf die möglichen Schwierigkeiten und Zweifel absichtlich aufgesucht, um sie theils sogleich zu erledigen, theils für die folgende Untersuchung nur hervorzuheben; ist so der kritische Grund gelegt, so wird der Begriff des zu erörternden Gegenstandes entweder vor den Augen des Lesers durch Induction gesucht, oder eine höhere allgemeine Begriffsbestimmung an dem Einzelnen erprobt und nachgewiesen. So sind auch die einzelnen Hauptheile der philosophischen Wissenschaft nun gesondert und jede einzelne Disciplin folgt dem Verlaufe ihrer Entwicklung selbstständig bis zu ihrem Abschlusse, daher die erhaltenen Schriften des Aristoteles, abgesehen von einzelnen Schwierigkeiten, wenigstens nach den Hauptgruppen in ihrer Reihenfolge sich bestimmen lassen; die Masse der uns verloren gegangenen Schriften aber ist der Zahl nach bei weitem größer, als die der uns überlieferten, wenn auch unter den letzteren mehrere Hauptwerke des Philosophen sich finden; und außerdem tragen einige

Werke den Namen des Aristoteles mit Unrecht, indem sie theils ganz unaristotelischen Richtungen angehören, theils wohl aus der peripatetischen Schule stammen, aber von dem Stifter derselben doch schon weiter sich entfernen. So sind als unächt zu bezeichnen: Das Buch „über die Welt", welches ein stoisches Product ist, die Schrift „über die Pflanzen" und die „Rhetorik an Alexander" (Verfasser der ersteren ist Nicolaus Damascenus, der letzteren Anaximenes), ferner die Oekonomik und die sog. „Große Ethik", sowie die „Eudemische Ethik", dann wohl das Büchlein „über die untheilbaren Linien", die Schrift „über die Farben", die „Probleme" und die „wunderbaren Geschichten". Auch die unbestritten ächten Werke aber haben in der Ueberlieferung wohl manchen schlimmen Einfluß erfahren, wenn auch die alten Berichte über die Schicksale der aristotelischen Bibliothek nicht als glaubhaft zu bezeichnen sind; denn zahlreiche Versetzungen, Wiederholungen, räthselhafte Zusammenfügung der Bücher, große Abweichungen im Texte u. dergl. erschweren die philologische Kritik bei Aristoteles bedeutend. — Eintheilung und Verlauf der gesammten Speculation sind bei Aristoteles dieselben wie bei Plato, nur mit dem Unterschiede, daß bei dem ersteren alle Gruppen sich schärfer abgrenzen und wieder innerhalb ihrer selbst sich reicher gliedern; also Dialektik als Weg zur Auffassung des wahren Seins, dann Erscheinung des wahren Seins in dem empirisch Sinnlichen, Vereinigung dieses Natürlichen mit dem Ewigen in der menschlichen Seele, Thätigkeit der Seele in dieser Verleiblichung zur Herstellung der Idee im einzelnen und im staatlichen Leben, — dieß ist die bei dem Platoniker Aristoteles ebenso wie bei Plato selbst vorliegende Erweiterung des sokratischen Principes dem Inhalte nach, und insoferne man bei schärfer hervortretenden Grenzen abscheiden will, kann man sagen, daß Aristoteles die Theilung in Logik, Physik, Ethik actuell durchgeführt habe, während sie bei Plato noch unentwickelt bloß potenziell vorlag; aber einerseits ist zu beachten, daß Aristoteles aus dem Gebiete des Handelns das der technisch-künstlerischen Hervorbringung ausscheidet und hiemit noch die obige Reihe von Haupttheilen um die Keime einer speculativen Betrachtung des künstlerischen Schaffens bereicherte, sowie andrerseits klar ist, daß bei Hervorhebung der nur etwas weniger scharfen Grenzen sich folgende Reihenfolge gestaltet:

Logik, Rhetorik, Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik, Politik, Kunstphilosophie.

Diese Mehrheit aber von Disciplinen gruppirt sich nach des Aristoteles eigener Auffassung mit entschiedener Rückbeugung auf Sokrates in den Hauptunterschied des Theoretischen und Praktischen, aus welch' letzterem noch das Poetisch-künstlerische herausgehoben ist; so daß nur in etwas weiterer Wortbedeutung und mit einer der Form nach falschen Trennung der Dialektik von der Physik jene obige Dreitheilung von Logik, Physik, Ethik eingehalten werden kann, hingegen unter das Theoretische sowohl die gesammte Dialektik, als auch die sog. Metaphysik und ebenso die Mittelstufe der Mathematik, sowie sämmtliche Gebiete der Physik mit Einschluß der Psychologie fallen, dem Praktischen aber natürlich Ethik und Politik angehören, sowie die Kunstphilosophie dem Poetischen. Erhalten sind uns aus dem Gebiete der Dialektik die Schrift über die Kategorien, über das Urtheil dann die beiden Analytiken, deren erste die Lehre vom Schlusse, die zweite den Begriff des apodiktischen Wissens entwickelt, ferner die Topik nebst der Schrift über die sophistischen Beweise, und drei Bücher Rhetorik; aus dem Bereiche der höchsten Philosophie, welche aus der Dialektik zum Wissen des wahren Seins fortschreitet, besitzen wir das wundersame Conglomerat der 14 Bücher der sogenannten Metaphysik; aus dem Gebiete der Mathematik jenes Büchlein über die untheilbaren Linien, und, wenn sie ächt sind, die mechanischen Probleme; am reichsten fließen unsere erhaltenen Quellen in Betreff der Physik, wo wir die zusammenhängende Reihe der acht Bücher Physikalischer Vorträge, der vier Bücher über den Himmel, zwei Bücher über Werden und Vergehen, und der vier Bücher der Meteorologie (deren viertes allerdings außer dem Zusammenhange steht) besitzen; dann folgen die zehn Bücher der Thierbeschreibung, hierauf die drei Bücher über die Seele und eine größere Anzahl kleiner Schriften über Punkte, welche mit der Psychologie zusammenhängen; und im Anschlusse an die Betrachtung der Menschenseele die Nachweisung des Zweckbegriffes in dem Bestande der Thiere in den Büchern über die Theile der Thiere und über die Erzeugung der Thiere; aus dem Gebiete der Ethik haben wir die sog. Nikomachische Ethik in zehn Büchern und acht Bücher Politik; aus dem Gebiete der Kunstphilosophie ein Bruchstück einer Schrift über

die Dichtkunst. Von den vielen uns verlorenen Schriften dürften wir wohl am schwersten im Interesse der Philosophie eine ungetrübte Darstellung der „ersten Philosophie", und im Interesse der Culturgeschichte die zahlreichen von Aristoteles angestellten Forschungen über Staatsverfassungen der verschiedenen Völker, über Geschichte der Poesie und der Rhetorik, vermissen.

Die aristotelische Philosophie ist dem Inhalte nach platonisch und bewegt sich insofern in dem griechischen Anschauungskreise, was sich an der Entwicklung der Logik und Dialektik aus der Rhetorik, an der unmittelbaren Identität der logischen und ontologischen Wesenheit, an der Ableitung der vier Elemente, an der Eintheilung der Seele und an der Beziehung der Ethik auf den Staat zeigt; aber Aristoteles steht von vornherein nicht auf dem poetischen Schauen oder auf dem unmittelbaren Beisammensein der Zweiheit in dem Beseelten, sondern er ergreift die Activität des Denkens und erkennt nur die thätige Entwicklung an, für welche alles relativ ruhende Expansive nur die Geltung eines potenziellen Seins hat, während das wahre actuelle Sein in dem vollendeten Zwecke der intensiven Verwirklichung beruht; hiemit vollzieht Aristoteles selbst wirklich die sokratische Forderung des Wechselverkehres zwischen der subjectiv idealen Allgemeinheit und der objectiv realen Besonderheit, und indem er so den factischen Bestand, das „Daß", zugleich mit der geistigen Verwirklichung, dem „Warum", anzuerkennen vermag, entrückt er den intelligiblen Grund des Erfahrungsmäßigen nicht in die beschauliche Ruhe einer Ideenwelt, sondern weist das Warum innerhalb des Daß als dessen eigentliche thätige Wirklichkeit nach, und erkennt die Einsicht in das Warum als das einzige Kriterium des Wissens an, daher, während bei Plato das Theoretische bloß dem Umfange nach der Inbegriff der Vollkommenheit des Seienden ist, gestaltet es sich hier dem Wesen nach als die lebendige Wirklichkeit desselben. In diesem Unterschiede der Form der Speculation zwischen Plato und Aristoteles liegt die umfassende Basis aller Differenzen zwischen beiden, nämlich die Umsetzung der „Idee" in den „Begriff", und hierin die Möglichkeit der Einkehr des Intelligiblen in das Empirische, woraus sowohl alle Polemik des Aristoteles gegen seinen Lehrer sich von selbst aufdrang, als auch der gegen Aristoteles so oft gekehrte Vorwurf des bloßen Empirismus sich erklärt; darum

aber ist es gerade in letzterer Beziehung ganz verfehlt, wenn man behauptet, Aristoteles stelle sich bloß auf das Gegebene, um es zum Allgemeinen zu sammeln, und die Induction sei hiemit ausschließlich die aristotelische Methode; als „gegeben" betrachtet Aristoteles nur die durch Denkthätigkeit zu erringende Vereinigung der Gegensätze des Allgemeinen und Besonderen, und er besitzt zugleich glücklicher Weise ein sehr geübtes Auge für die concrete Erscheinung des Besonderen, ohne aber hiedurch ein Empiriker etwa gar im Sinne des französischen Empirismus zu sein, ganz abzusehen davon, daß es vielfach nur Folge unseres deutschen Schul-Idealismus ist, wenn man einer Philosophie es zum Vorwurfe macht, daß sie ihren Standpunkt im Gegebenen habe.

Aus dem sokratisch-platonischen Entwicklungsgange der Philosophie geht die aristotelische Logik hervor, denn es liegt derselben das nämliche Streben, wie dort, zu Grunde, aus der Rhetorik zum einheitlich allgemeinen Wissen zu gelangen. Aristoteles nämlich unterscheidet das Apodiktische von dem Dialektischen, insoferne das erstere dem Allgemeinen, das letztere dem Besonderen angehört, und hiemit natürlich steht die Philosophie auf der Seite des apodiktischen Schließens allein gegenüber dem Dialektischen, welches selbst eine Verschiedenheit mehrerer Formen und Anwendungen zuläßt. Das Apodiktische enthält also das Allgemeine, Nothwendige, Nicht-anders-sein-könnende, Wahre, Principielle, und findet keine Stelle bei dem Unbestimmten und Zufälligen; dem Dialektischen hingegen liegt die bloße Meinung, das Wahrscheinliche, die Frage, das Unbestimmte, erst zu Bestimmende, zu Grunde, und da die Meinung auch das Ewige und Allgemeine in dieser Unbestimmtheit enthält, so kann und muß sie erst als wahre und richtige Meinung zum Wissen geführt werden; in diesem Zusammentreffen des Allgemeinen und Besonderen in der „Rede" wird zugestanden, daß das Wissen selbst Rede ist, und das Dialektische erscheint als jene Mittelstufe, in welcher sich das Allgemeine bloß noch als ein Gemeinschaftliches erweist und hiemit erst weiter erprobt und geprüft werden muß, wozu auch noch die Gewandtheit des Kämpfens in Gegenreden gehört; bei diesem Erproben aber bildet eben der wissenschaftliche Trieb nach Allgemeinheit den Gegensatz gegen den streitsüchtigen Sophisten, welcher mit unsittlicher Tendenz

sich an das Zufällige, Vereinzelte anklammert und so gegen das Gemeinschaftliche und gegen das Allgemeine durch die Particularität verstößt. Zu der Mittelstufe aber, welche so das Dialektische ist, gehört demnach auch die praktische Uebung der Rhetorik selbst, welche mit dem Dialektischen gemein hat, daß sie ebenfalls das Gemeinschaftliche an Verhältnissen vorkommende behandelt und nicht die ganze allgemeine Wahrheit des Wissens bezweckend nur das dem Wahren Aehnliche enthält, hingegen von dem Dialektischen sich darin unterscheidet, daß es auf den Charakter und die Leidenschaften der Menschen wirken muß; so ist die Rhetorik dem Principe nach ein Zweig des Stammes der ganzen Dialektik, ist aber zugleich durch den Gegenstand mit der Ethik und Politik verwachsen; und Aristoteles erkennt hiemit grundsätzlich an, daß da die rhetorische Praxis bestimmt sei, auf die große Masse zu wirken, sie eben nicht das apodiktische Wissen enthalten könne, sondern getreu ihrem Wesen, durch welches sie dem Dialektischen angehört, nur die Mittelstufe des Wahrscheinlichen enthalten könne, und daher durch Wahrscheinlichkeitsgründe wirken müsse; daher mit Verwerfung der frivolen, bloß äußerlichen Kunstgriffe der Sophisten es als Aufgabe der rhetorischen Theorie bezeichnet wird, zu wissen, was eben überall das Wahrscheinliche sei. So bespricht denn auch Aristoteles das Dialektische und die Technik des Erprobens des Gemeinschaftlichen in der Topik, und das Agonistische der Streitreden in dem Buche über die sophistischen Beweise, das Rhetorische hingegen in den eigens diesem Gegenstande ausführlich gewidmeten drei Büchern.

Der Weg des Apodiktischen nun, dessen Darstellung der Gegenstand der beiden Analytiken ist, hat Ziel und Zweck, das eigentliche Wissen aus dem Dialektischen zu entwickeln. Die an die Vielheit schlechthin veräußerte Erkenntniß-Theorie des Protagoras wird hiebei in ähnlicher Weise wie bei Plato von vornherein abgewiesen, die Entwicklung hingegen des wissenden Erkennens ist hier nicht ein bloß sehnsüchtig aufwärts strebender Gang mit der Tendenz, die Besonderung abzustreifen, sondern mit der bewußtesten Entschiedenheit bezeichnet Aristoteles die Vereinigung des Allgemeinen und Einzelnen als den zum wahren Wissen führenden Weg, welcher hiemit von einem doppelten Unmittelbaren aus die Vermittlung zu bewerk-

stelligen hat. Alles, was wir wissen, sagt Aristoteles ausdrücklich, wissen wir entweder durch Syllogismus oder durch Induction, d. h. die dem Wissen stets vorhergehende Erkenntniß ist doppelter Art, denn sie bezieht sich entweder auf ein anundfürsich=seiendes Allgemeines oder auf ein Einzelnes der empirischen Welt; und beides nun ergreift als ein rückwärts nicht mehr weiter Vermittelbares unser Denken, insoferne es die Selbstquelle des Unmittelbaren ist; da aber unser Denken nur in seiner eigenen Thätigkeit auch die Vermittlung des Unmittelbaren bewerkstelligt, so hat es bei dem Ergreifen des sinnlich unmittelbaren Einzelnen schon die Function der einheitlichen Allgemeinheit begonnen, und in diesem Sinne namentlich wird auch hier dem Protagoreischen Flusse des Erkennens die ursprüngliche Nothwendigkeit gegenübergestellt, daß die Menschen unter dem Nämlichen das Nämliche meinen, da außerdem gar nicht gesprochen werden könnte (eine schulmäßige Auffassung hat diesen Grundsatz zum formalen principium identitatis gemacht, und dann noch zum Ueberflusse behauptet, es sei dieß schon bei Aristoteles das Princip aller Logik, während doch jene hohle Identität, welche alles Leben eines Unterschiedes ausschließt, das gerade Gegentheil desjenigen ist, was Aristoteles als logisches und ontologisches Princip erkannte). Die im menschlichen Denken nun vollzogene Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen, d. h. des allgemeinen substanziellen Wesens und der besonderen accidentellen Erscheinung, ist der Begriff, und dieser ist das Princip der aristotelischen Logik in der Art und Weise, daß einerseits Begriffe der materielle Inhalt sind, welchen wir besitzen, sobald wir zum Erkennen gelangt sind, und andrerseits der Begriff die Form ist, in welcher die Denkthätigkeit sich offenbart, kurz — wir denken und erkennen in Begriffen.

Zunächst geht vermittelst der menschlichen Worte, welche Aristoteles als Bezeichnungen von Vorgängen in der Seele erklärt, ein Zusammenfassen der Substanz und des Accidens im Urtheile (auf der Stufe des Dialektischen, d. h. der Meinung und des Wahrscheinlichen) vor sich, welches eben in dieser Verbindung die Möglichkeit von Wahr und Falsch enthält, denn während ein einzelnes Wort an sich gleichgültig ist, ist erst die Vereinigung zu einem Satze, welcher immer einen Bestand oder Nicht=Bestand ausdrückt, das Gebiet der dem

Irrthume ausgesetzten Rede; dieselbe ist wahr, wenn sie einer gleichen Verbindung in der Wirklichkeit entspricht, falsch, wenn nicht; denn nicht, weil wir etwas behaupten, verhält es sich objectiv so, sondern wir behaupten etwas, weil es sich objectiv so verhält, — wobei allerdings auch Aristoteles das Wesen der Negation nicht untersucht, sondern dieselbe eben nur als gegebene in der Sprache vorfindet, hingegen weist er wenigstens auf den Begriff des Möglichen in dem Sinne hin, daß eine Behauptung, welche jetzt wahr ist, später es auch nicht mehr sein kann. Die Unerläßlichkeit aber einer Verbindung des Substantiellen und Accidentellen spricht Aristoteles vortrefflich in der Bemerkung aus, daß bei Wesenheiten, welche nichts Accidentelles an sich haben, nur noch entweder ein Kennen oder ein Nichtkennen (nicht aber Irrthum), d. h. nur ein Berühren oder Nicht-Berühren durch das Denken möglich ist. Aber eben, da für den Menschen das Allgemeine nicht ohne das Einzelne ist, so ist das Wissen nicht ohne Erfahrung, und der Mensch erhält für die Verwirklichung des Wissens Ausgangspunkte aus der Erfahrung; diese Ausgangspunkte sind ein Unmittelbares, welchem ein Wissen einerseits nicht vorhergeht, zugleich aber andrerseits doch vorhergeht, nämlich es ist die Potenz des hierauf actuell werdenden Wissens (in der Potenz aber liegt schon der Actus, nur natürlich potenziell), und dieser Uebergang des in der Erfahrung potenziellen Wissens zum actuellen, macht die platonische Rückerinnerung oder die in ihrem Gefolge stehenden angebornen Ideen überflüssig, und dem Menschen in eigner That wird hier die Verwirklichung jenes Ueberganges zugewiesen; in diesem Sinne kann Aristoteles wohl ebenso wie Plato sagen, daß die Philosophie aus dem Sich-wundern geflossen sei, aber der Trieb nach Erklärung des Wunderbaren wirkt bei Aristoteles weit mehr auf eine selbstthätige Erforschung, welche erst bei dem schöpferischen Begriffe sich beruhigt, als auf die objective Aufstellung einer abermals staunenswerthen Ideenwelt. Insoferne aber die menschliche Rede im Urtheile sich noch auf dem Gebiete des Dialektischen befindet, so erscheint hier die Allgemeinheit im Accidentellen noch auf der Stufe des bloß Gemeinschaftlichen, Gemeinsamen, und es zeigen sich im Urtheile gemeinschaftliche Gesichtspunkte, unter welche mehrere Prädikate zugleich fallen, also gemeinsame Prädikate, d. h. Kategorien („Kategorie" heißt wörtlich „Aussagung über Etwas",

was wörtlich lateinisch „Prädikat" bedeutet); Aristoteles macht an verschiedenen Stellen gelegentlich verschiedene solche Kategorien bemerklich, unter welchen am häufigsten mit einander verbunden und auch als Gesichtspunkte der Erörterung angewendet werden: Substanz, Quantum, Quale, Relatives, Ort und Zeit, dann in Bezug auf gemeinsame Gesichtspunkte des Verbums Activ, Passiv, Transitiv, Intransitiv; diese eben aufgezählten zehn gemeinsamen Prädikate sind in dem Büchlein, welches Kategorien überschrieben ist, zusammengestellt worden und an Beispielen erläutert. Sowie die ganze Stufe des Dialektischen überhaupt, so hängen auch diese Kategorien als gemeinsame Prädikate in gleicher Weise wie die Untersuchungen über Synonym und Homonym u. dgl. mit dem Rhetorischen zusammen, und sowie einerseits unverkennbar ist, daß von den eben genannten zehn die ersten vier sich auf den declinirten Theil der Sprache, die letzten vier auf den conjugirten, und die mittleren zwei auf die unflexirbaren Adverbien sich beziehen, so haben wir andrerseits an dieser Aufstellung von gemeinsamen Prädikaten nur wieder eine Wirkung jenes nämlichen plastisch-formirenden Triebes vor uns, welcher z. B. in der Mythologie die Attribute Einer mythisch gefaßten Figur wieder zu selbstständig gestalteten Personen machte. Aristoteles natürlich konnte nicht daran denken, mit jenen zehn die möglichen gemeinsamen Prädikate erschöpfen zu wollen, ebensowenig als er sie zu metaphysisch-ontologischen Wesenheiten machte; aber schon das spätere Alterthum begann mit diesen Kategorien ein Wesen oder vielmehr Unwesen zu treiben, welches im scholastischen Mittelalter sich noch steigerte; war es ja für eine Richtung, welche überall nur nach Handgreiflichem, leicht in eine Katechismus-Doctrin Aufnehmbarem haschte, sicher ein köstlicher Fund, in zehn Worten die ganze Logik und Ontologie beisammen zu haben; es war dieß ebenso bequem, als wenn man für die erklärende Kenntniß der Natur-Dinge sich dabei begnügte, daß Alles aus Feuer, Luft, Wasser und Erde bestehe; nur hat die concretere Erscheinungsweise der Natur rascher sich selbst gleichsam gegen diese Verknöcherung aufgelehnt, und die Naturwissenschaft verließ eher die vier Elemente, während in dem abstracten Idealismus noch bis jetzt das Gelüste fortlebt, durch Kategorien-Tafeln in ontologischem Sinne das Seiende erschöpfen zu wollen. — Unter jenen

gemeinsamen Prädikaten aber ist das höchste, was von einem gegenständlichen Wesen prädicirt werden kann, das, daß es Substanz ist, denn Wesenheiten, von welchen dieses Prädikat gilt, sind die eigentlichen Träger aller übrigen Prädikate oder Kategorien, d. h. Alles, was unter das Prädikat Substanz fällt, ist sowohl objective Grundlage aller ihm zukommenden Bestimmungen, als auch grammatisches Subject des Urtheiles, in welchem diese Bestimmungen von ihm ausgesagt werden; und Substanz im höchsten Sinne ist daher jene, welche ihrem Wesen nach Subject ist, und daher nie Prädikat sein kann, nämlich die Substanz als Individuum, denn das Individuum (z. B. Sokrates oder dieser Baum oder dieses Haus) kann nie Prädikat sein, es erweist sich aber als die eigentlichste Durchdringung seiner Substantialität und aller seiner Attribute, während die Art- und Gattungsbegriffe nur in abgeleiteterem Sinne Substanzen sind. So hat Aristoteles im Gegensatze gegen Plato den Begriff der individuellen Substanz erreicht, und so liegt in dieser Individualisirung die Umsetzung der abstracten Idee in den concreten Begriff.

Die ganze reichhaltige Stufenleiter aber, welche sich dadurch ergibt, daß Etwas als ein gemeinsameres, in welchem Mehreres umfaßt ist, Prädikat sein kann und dabei doch zugleich auch in individuellerer Fassung selbst als Träger von Bestimmungen Subject sein kann (z. B. Thier kann sowohl Prädikat als Subject sein, ebenso z. B. Warm als Prädikat und das Warme oder die Wärme als Subject), führt dazu, den Begriff aus jener Verbindung, welche das Urtheil ist, herauszuheben und ihn selbst wieder als eine Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderung zu erkennen. Ein Erproben und Versuchen im Hinblicke auf diesen Zweck ist es, wenn Aristoteles die verschiedenen Möglichkeiten der Umkehrung der Urtheile mit und ohne Negation erforscht, was in der formalen Logik, welcher es beliebt hat, die Lehre vom Urtheile erst nach der Lehre vom Begriffe zu behandeln, zu einer nun zwecklosen reinen Spielerei wird. So also soll innerhalb der Besonderung das allgemein Gültige (nicht mehr bloß ein gemeinschaftliches), und hiemit das wahrhaft fest Bestehende, also das Ansichseiende als allgemein Umfassendes ergriffen werden, und in diesem Sinne kann Aristoteles sagen, Principien des Erkennens seien erstens die allgemeine Gattung, zweitens die Modificationen, welche die

Gattung im Einzelnen erfährt, und drittens jene gemeinsam geltenden Annahmen, welche dem Gebiete der Rede angehören, z. B. jene allgemeine Voraussetzung, daß das Nämliche nicht zugleich sein Gegentheil sei; und wenn bei Plato die Gleichnamigkeit mehrerer Dinge schon hingereicht hatte, um eine transscendente Idee zu begründen, so erhält dieß hier die Fassung, daß Alles aus Gleichnamigem entsteht (das gewöhnliche Beispiel ist: der Mensch erzeugt einen Menschen), und in solcher Bedeutung ist die individuelle Substanz Princip des Entstehens der Dinge und zugleich Princip der logischen Auffassung, d. h. Aristoteles erkennt, beseelt von seinem eminenten Grundsatze der Entwicklung, statt ruhender Ideen, welche ihren Urglanz nur in einem Abglanze zeigen, das schöpferische Werden des Individuums in der Vereinigung der Allgemeinheit und Besonderung an; für ihn gibt es, wie er sich selbst ausdrückt, nicht ein Eines neben und außer dem Vielen, sondern nur ein Eines, welches von dem Vielen gilt und in dem Vielen seine Geltung hat. Jene Allgemeinheit nun in ihrem Verhältnisse zur individuellen Substanz ist der schöpferische Begriff, nach welchem wir in dem apodiktischen Wissen streben, um zur Definition zu gelangen; und durch die Definition sprechen wir die in der Individualität erscheinende Gattung aus, während es von dem concret Einzelnen als solchen, d. h. abgesehen von der es zur Substanz machenden Allgemeinheit, keinen Begriff und kein Wissen gibt. In dem schöpferischen Werden des Individuums aber erhält die Substanz ihre Form sowohl in objectiver Beziehung, als auch ist dieß die unserem Denken zugängliche und erreichbare Form, unter der wir die Substanz denken; das Entscheidende daher für den Begriff, welcher auf diese Art wieder der menschlichen Denkthätigkeit zugewiesen ist, liegt in der Vereinigung von Substanz und deren Form, und von da aus kann nun Aristoteles den Theil-Begriff und den Art-Begriff auseinanderhalten und muß das platonische Verfahren der bloßen fortgesetzten Zweitheilung für ungenügend halten. Die Theile nämlich der logischen Auffassung sind nicht die Theile der concreten Erscheinung, sondern die Theile der Form des Principes, d. h. des schöpferischen Begriffes, und der artmachende Unterschied (differentia specifica) muß demnach im Begriffe selbst liegen, da die allgemeine Gattung in den Arten die Form der Erscheinung erhält, während die bloße

Aufzählung der Merkmale mehr dem Stoffe angehört; so fällt natürlich das platonische Theilhaben der Erscheinung an der Idee weg, und die Einheit des Begriffes erhält sich in dem Uebergange von Potenz zum Actus, da die Substanz, nur insoferne sie Ursache ist, sich als individuelle Substanz erweisen kann. Dieß nun ist die metaphysische Seite des Begriffes, auf welche wir sogleich wieder zurückkommen werden.

Formell nun für das Denken wirkt der Begriff in der Lehre vom Schlusse; denn der Syllogismus hat das Verhältniß zweier Begriffe, von welchen der eine ein relativ Allgemeines und der andere ein relativ Besonderes ist, durch einen dritten Begriff festzustellen, welcher eben die Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen ist; dieser letztere ist natürlich der sogenannte Mittelbegriff, welcher wegen dieser Einheit des Allgemeinen und Besonderen in sich selbst einerseits am meisten die Anknüpfung an die logische Auffassung der objectiven Realität enthält, und andrerseits die wahre Substanz (im obigen Sinne des Wortes) des Syllogismus ist. Da aber alles Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen nur in Urtheilen ausgesprochen werden kann, so muß hier der vorerst aus dem Urtheile herausgehobene Begriff wieder in das Urtheil zurückkehren, wozu Aristoteles im Gegensatze gegen Plato die Möglichkeit eben in der Auffassung der Verwirklichung jener Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen hat; und nach dem wesentlichen Verhältnisse, in welchem im Urtheile Subject und Prädikat zu einander stehen, wird jener Mittelbegriff diese seine Stellung und Bedeutung nur dann bewahrheiten können, wenn er zugleich Subject und Prädikat ist, d. h. als vermittelnd zugleich in einem Urtheile ein Besonderes unter seine Allgemeinheit führt und in einem anderen Urtheile sich selbst als ein Besonderes unter ein Allgemeines stellt; auf diese sogenannte erste Figur des Schließens reducirt Aristoteles auch die noch übrigen beiden anderen, — es kann nämlich der Mittelbegriff auch noch in beiden Urtheilen Prädikat, oder in beiden Urtheilen Subject sein; in beiden Fällen aber kann nur unvollkommen und mit Beschränkungen geschlossen werden, weil der Mittelbegriff selbst in seiner wahren vermittelnden Thätigkeit beschränkt ist. Die weitere Ausführung der Lehre vom Schlusse gehört schon einer speciellen Disciplin an, während uns hier nur die philosophischen Grundlagen derselben

berühren; jene specielle Disciplin ist aber auch, insoferne sie den Tausenden von Katechismen der formalen Logik zu Grunde liegt, hinreichend bekannt; nur muß bemerkt werden, daß die aristotelische Logik natürlich eine philosophische Geltung hat, die wir eben in dem Vorigen abzuleiten versuchten, während die formale Schul-Logik einer jeden philosophischen Bedeutung gänzlich entbehrt, da sie die Denkform vom gedachten Inhalte getrennt hat, und daher nur mit Formeln rechnen kann; darum darf man sich ja auch doch nicht so ausdrücken, daß z. B. Galenus den drei aristotelischen Schlußfiguren die vierte neu entdeckte erst hinzugefügt habe, denn dieselbe beruht eben nur auf gänzlichem Mangel an Verständniß des Mittelbegriffes, sowie z. B. auch der disjunctive und hypothetische Schluß schon einem vom wirklichen Denkprocesse weit entfernten Formalismus angehören. Kurz, um es zu wiederholen, das philosophische Princip der aristotelischen Syllogistik liegt darin, daß der Mittelbegriff Substanz des Syllogismus ist, und darum setzt Aristoteles dem Syllogismus die Induction als andere Erkenntniß-Weise gegenüber, da dieselbe von der Besonderung ausgehend eigentlich ein Schluß ohne Mittelbegriff sei, und daher abstract exclusiv genommen noch kein Erkennen verleihe, sowie sie auch nur zu einer relativen Allgemeinheit gelange, während die Substanz die an sich seiende Allgemeinheit in der individuellen Besonderung ist. Da aber Aristoteles anerkennt, daß uns das Allgemeine innerhalb der Erfahrung zugänglich ist, so kann er nur eine Durchdringung des Syllogismus und der Induction fordern wollen, wie er sie selbst so zahlreich geübt hat, und er dürfte von dem Vorwurfe des bloßen Empirismus nach dem Bisherigen hinreichend geschützt sein, abgesehen davon, daß er selbst sagt, die Induction sei rascher wirkend, der Syllogismus aber zwingender. Die erstere beruht auf Demjenigen, was Aristoteles als das uns, den Menschen, Kenntlichere bezeichnet, der letztere hingegen auf Jenem, was er das der Natur nach Frühere nennt. — Wenn sich nun für das menschliche Denken durch solche Uebung der Syllogistik im Gegensatze gegen das Gebiet des Wahrscheinlichen, welchem das bloß Dialektische angehört, der schöpferisch wirksame Zusammenhang der Substanz und ihrer Form erst erweist, und hiemit die Erkenntniß des uns zugänglichen Wahren in dem menschlichen definitorischen Wissen errungen wird, so ist es

erklärlich, warum Aristoteles sagt, man müsse die Gesetze des Apodiktischen vorher wissen, ehe man die Lehre der „ersten Philosophie" verstehen könne; nämlich es erlebt hier das menschliche Denken die Zusammengehörigkeit des Allgemeinen und Besonderen, welche dann ontologisch als Princip erkannt wird; erst der spätere mehr schulmäßige Betrieb aber hat dann dieses Verhältniß so verstanden, als wäre die Logik eine bloß formelle Vorbildung als Propädeutik und geistige Gymnastik, wobei dann die logischen Schriften des Aristoteles als „Organon", d. h. Werkzeug des Denkens, aus dem Zusammenhange mit der Philosophie losgerissen wurden, und sich so die sinnlose Verknöcherung der formalen Logik vorbereitete. Andrerseits aber kehrt Aristoteles für die Praxis des Bildens von Schlüssen und Definitionen wieder in das Dialektische zurück, und da (in der Topik) sind es dann wieder jene bloß gemeinsamen Gesichtspunkte, welche in Betracht kommen, und es werden daher hier die Principien des Apodiktischen, Gattung und individuelle Modification der Gattung, an den gemeinschaftlichen Kategorien (im obigen Sinne dieses Wortes) besprochen; und von hier aus fließt dann das Erkennen des Apodiktischen wieder in die Rhetorik zurück.

Die objectiv ontologische Bedeutung nun erhält der aristotelische Begriff in der sog. Metaphysik (die zufällige Entstehung dieses Wortes aus der Anordnung der Schriften des Aristoteles, in welchen man die die obersten Principien betreffenden Bücher „nach der Physik" stellte, ist bekannt). Jener Vorgang, durch welchen das allgemeine Wesen in der individuellen Gestaltung seine Verwirklichung erhält, ist es, welchen das Denken als das objective Princip aller Entwicklung erfaßt. Den Uebergang von potenziellem Sein zur actuellen Verwirklichung bezeichnet Aristoteles selbst ausdrücklich als das alle Zweifel lösende und zu jeder Erklärung genügende Princip, und an diese Auffassung der „Entwicklung", deren Schöpfer und Begründer für die Philosophie in der That Aristoteles ist, schließt sich ihm die aus der früheren Philosophie überkommene Zweiheit von Materie und Geist oder Stoff und Form an. In diesem Begriffe der Entwicklung ist Aristoteles der sokratischen Forderung der Selbsterkenntniß, die wir als eine über die Grenzen des griechischen Gedankenkreises hinausgehende allgemein menschliche Auffassung bezeichneten, in einer solchen

Weise nachgekommen, daß wir hierin ebenfalls einen Grundgedanken anerkennen müssen, von welchem alles menschliche Erkennen wesentlichst unzertrennlich ist. In völliger Uebereinstimmung mit der Apodiktik, in welcher der Vorgang der Begriffsentwicklung an den uns zugänglichen Objecten durch die rastlose Thätigkeit unseres Denkens in dem errungenen definitorischen Wissen seinen Zweck erreicht, erkennt Aristoteles in jenem objectiven Principe der Entwicklung vier Momente, welche er öfters auch als eine Vierheit von Principien bezeichnet, nämlich: Materie, begriffliche Form, bewegende Ursache, Zweck; die Zusammengehörigkeit dieser und ihre gegenseitige Beziehung erläutert er gerne durch Beispiele, welche aus der Kunst genommen sind, und am häufigsten wendet er folgendes an: der Stoff eines Hauses ist das Baumaterial, die Form desselben ist der Begriff eines Hauses überhaupt, die bewegende Ursache der Baumeister, der Zweck das wirklich concrete Haus. Das Verhältniß demnach dieser vier Principien, wie es auch diesem Beispiele zu Grunde liegt, ist, daß an der Materie die begriffliche Form durch die bewegende Ursache zur Erreichung des individuellen Zweckes realisirt wird; und analog der oben erwähnten Unterscheidung des Daß und des Warum entspricht auch, wie Aristoteles sich ausdrückt, hiebei die Materie dem Daß, die begriffliche Form dem Was, die bewegende Ursache dem eventuellen Ob oder Wenn, der Zweck dem Warum. Nun liegen hiebei einmal die begriffliche Form und der Zweck einander völlig nahe, denn der Zweck des individuellen Seins ist eben nur, daß es seinen Begriff in der Gestaltung, welche es hat, darstelle, sowie umgekehrt die begriffliche Form nur den Zweck hat, sich in der Erscheinung zu behaupten; und sind so Begriff und Zweck dasselbe, der Zweck aber das an sich Gute, so erkennen wir den Platoniker Aristoteles, welcher die Idee des Guten in ihrer Identität mit dem Wissen in den Entwicklungs-Proceß des Seienden zieht. Aber auch die bewegende Ursache liegt der Form und dem Zwecke nahe, denn sie verwirklicht eben nur nach dem Begriffe das individuell bestimmte Sein der Art, daß es seinem Zwecke genüge; und hiemit treten allerdings jene vier Momente in einen Dualismus auseinander, insoferne auf der einen Seite die Materie allein, und auf der anderen Begriff, bewegende Ursache und Zweck stehen. Aber gerade der Begriff der individuellen Substanz, wie wir

ihn oben sahen, ist geeignet, dieses Dualistische nur als Zugeständniß und nicht als Princip gelten zu lassen, denn in dem Individuum sind, wie sich Aristoteles ausdrückt, sämmtliche jene vier Principien vereinigt, und dieß ist die volle metaphysische Bedeutung des oben angeführten Grundsatzes „der Mensch erzeugt einen Menschen"; es ist die gleiche Vereinigung eines materiellen Besonderen und eines begrifflich Allgemeinen, wie sie erkenntniß-theoretisch in der Anerkenntniß vorliegt, daß sowohl die Induction als auch der Syllogismus ihre Berechtigung haben; und im Unterschiede von Plato erhält hier die Materie nicht bloß ein zweideutiges Schein-Sein, sondern sie ist in ihrer wesentlichen Geltung unter die Principien aufgenommen. Allerdings ist die Materie nicht Substanz in dem eigentlichen Sinne der individuellen Substanz, aber als solche gilt auch die begriffliche Form nicht (je höher ein Gattungsbegriff ist, in desto abgeleiteterem Sinne ist er Substanz), welche zudem keine von dem Dinge getrennte Existenz hat; in jener Substanz aber, welche nicht bloß von einem Anderen prädicirt wird, sondern von welcher Anderes prädicirt wird, trifft das Stoffliche mit der intelligiblen Form und dem intelligiblen Zwecke in dem Entwicklungs-Processe zusammen, und so ist der Uebergang von Potenz zum Actus auch die versuchte Versöhnung des Dualistischen. Nämlich für jenen Vorgang, durch welchen die individuelle Substanz sich realisirt, erscheint der Stoff als das Potenzielle, während die actuelle Verwirklichung (der durch Aristoteles auch in die Sprache eingeführte Begriff der Entelechie) zusammen Form, Bewegung und Zweck umfaßt. Die Potenz ist hiebei natürlich nicht bloß als formell logische Möglichkeit zu verstehen, sondern sie enthält als wahre Real-Potenz die Bedingungen des Daseins in sich, welche vorausgesetzt werden müssen, damit ein uns zugängliches Wesen entstehe, und in diesem Sinne gilt dem Aristoteles die Materie als das voraussetzungsweise Nothwendige; ebensowenig aber auch ist die actuelle Verwirklichung etwa bloß als äußere Formirung eines Materiales zu verstehen, sondern sie schließt die wirkliche reale Existenz, welche in allen Beziehungen ihren Zweck erfüllt, mit ein. Daß aber das Potenzielle zum Actuellen werde, dieß eben ist die Bewegung, welche weder das eine noch das andere dieser beiden, sondern die unvollendete Verwirklichung ist; so steht sie, wenn sie Aristoteles als die „Entelechie des Möglichen als

solchen" definirt, einerseits der actuellen Verwirklichung näher, ist aber ebenso an das Potenzielle gebunden, insoferne dieser Definition die Auffassung zu Grunde liegt, daß die Potenz in der verwirklichenden Bewegung eben doch nur entfaltet, was in ihr ist. So ist für die bewegende Ursache die begriffliche Form beim Beginne der Bewegung jenes Nämliche, was am Schlusse derselben als Zweck der Entwicklung realisirt ist, und in diesem Sinne ist der Begriff das der Natur nach Frühere, die äußere Erscheinung aber das uns Zugänglichere. Eben durch diesen Uebergang des Potenziellen zum Actuellen erhalten sich auch die in ihrer concret einzelnen Erscheinung vergänglichen Substanzen der natürlichen Dinge, insoferne die Substantialität als die begriffliche Form stets bezweckt und in der Actualität erreicht wird; so ist der Baum actuell Baum, das Samenkorn hingegen potenziell ein Baum, und der Natur nach früher ist der Baum als das Samenkorn, das Huhn früher als das Ei. In diesem steten Wechsel von Potenz und Actus liegt auch der so vielfach mißverstandene aristotelische Begriff der Privation, des Entblößtseins; nämlich das potenziell Materielle schlechthin als solches ist kein Etwas, sondern sofern es überhaupt ist, hat es schon eine Form seines Seins, und sollte es auch nur die Form des Nicht-geformt-seins sein, und diese jedenfalls frühere Form muß untergehen, damit ein neues Etwas werde, so z. B. muß der Ungebildete (dieß das gewöhnlichste Beispiel bei Arist.) die Form des Ungebildetseins aufgeben, um ein Gebildeter zu werden; und betrachtet man nun die Stufe des Entblößtseins von der späteren actuellen Form für sich, so bedeutet dieses Entblößtsein ein vorläufiges Nichtvorhandensein einer real vorhandenseinkönnenden qualitativen Bestimmtheit; daher kann, so lange ein solcher Zustand des Nichtvorhandenseins besteht, von einem Dinge gesagt werden, es bestehe aus Stoff und Entblößtsein, z. B. wenn, wie sich Aristoteles ausdrückt, die Tageshelle aus Luft und Beleuchtetsein besteht, so besteht die Nacht aus Luft und Privation; natürlich wird hiebei die positive actuelle Form als das eigentlich Sein-sollende gefaßt, und darum der Zwischenzustand, wo jene noch nicht eingetreten ist, als ein Beraubtsein und Entblößtsein bezeichnet. Je mehr aber als ontologisches Princip die Entwicklung festgehalten wird, desto mehr muß bei dem vielfältigen Ineinandergreifen der Wesenheiten sich eine Art Stufenleiter ergeben, welche

analog dem Verhältnisse der drei Begriffe im Syllogismus den Substanzbegriff selbst in mannigfaltigen Verkehr nach oben und unten setzt, indem, was in einer Beziehung Form ist, in anderer Beziehung Stoff sein muß; so ist das behauene Holz in Bezug auf den Baum schon eine entelechielle Form, für das Haus aber ist es ein potenzielles Stoffliches, oder die bei Plato als sterblich bezeichnete Seele ist Entelechie des Leibes und zugleich die Potenz des Unsterblichen. Gerade aber für diese Continuität der Entwicklung, in welcher Stoff und thätige Form sich stets vereinigen, muß nach diesen beiden Seiten zu einem letzten Aeußersten fortgeschritten werden, um scharf abgegrenzt die beiden Stufen zum Bewußtsein zu bringen, und so läuft in letzter metaphysischer Instanz die aristotelische Philosophie allerdings in einen Dualismus aus. Nämlich erstens veranlaßte die Aufmerksamkeit auf die objective Natur zu der überwiegenden Auffassung, daß einer jeden durch Bewegung sich vollziehenden Entwicklung wieder eine andere als Real-Bedingung vorhergehe, und so fort in's Unendliche, und zweitens führte das Vertrauen auf die Selbstkraft des menschlichen Geistes dazu, das Denken ausschließlich als Actualität zu ergreifen, so daß hiemit dem potenziellen Stofflichen in äußerster Grenze nur die Passivität schlechthin zufallen kann; hierin aber liegt es, daß der Begriff der Potenz bei Aristoteles, so unbedingten, allgemein menschlichen Werth er für die methodische Form des Denkens hat, doch inhaltlich zu arm und zu nieder gestellt ist (mit Einem Worte, es fehlt der Begriff der absoluten Materie), und es ergibt sich demnach eine idealisirende Auffassung der letzten bewegenden Ursache, welche in der sichtbaren Welt sich uns aufdrängt, nämlich des Himmels, für dessen Activität die Materie an sich nur Substrat ist, und daneben die schlechthin reine absolute Activität des Denkens. So ist auch die aristotelische Philosophie noch in der antiken Gestaltung eines idealen Objectivismus bedingt, und weist nur darin über das Alterthum hinaus, daß sie daneben in einen abstracten Theismus ausläuft; darum wird auch hier noch die Ethik auf die Psychologie begründet, und es fehlt daher noch ebenso wie in der griechischen Speculation überhaupt der Begriff der Persönlichkeit und des Freiheits-Processes. — Nämlich Aristoteles faßt den steten Entwicklungs-Verkehr zwischen Potenziellem und Actuellem, in welchen sich die vier Principien, wie oben

bemerkt, vertheilen, der Art, daß an dem einen Endpunkte das bloß passiv Bewegte, die Materie, und an dem andern das bloß activ Bewegende, selbst Unbewegte, Gott, stehen, und in Mitte beider jenes Bewegende liegt, welches selbst auch bewegt wird, die Natur. So ist der schlechthin formlose Stoff das nothwendig Vorauszusetzende für die denkende Thätigkeit des Bewegenden, zugleich aber ist er es, welcher die Real-Potenz der Gegensätze des Natürlichen enthält, und in diesem Sinne der substanziellen Entwicklung zu Grunde liegt, selbst aber weder Substanz noch daher Object des Wissens ist, solange und soweit er in dem bloß potenziellen Sein verweilt. Hingegen das schlechthin activ Bewegende ist jenes letzte Unbedingte, in welchem sich Form, bewegende Ursache und Zweck vereinigen und abschließen; denn jedes dieser drei Principien würde in der empirischen Welt rastlos in's Unendliche führen, denn in der Natur ist vor jeder Actualität wieder eine Potenzialität, und so fort, so daß eine letzte unbedingte Actualität als oberste bewegende Ursache anzuerkennen ist, nämlich jene Entelechie, an welcher nichts mehr potenziell ist; eben diese aber muß auch den höchsten abschließenden Zweck enthalten, denn die Welt will nicht schlecht gelenkt werden, und ebenso muß sie die höchste intelligible begriffliche Form enthalten. So ist Gott unkörperlich, unbegrenzt, unbeweglich, unveränderlich, der absolut erste Beweger als jene schlechthin thätige Intelligenz, welche, weil das absolute Denken seine Verwirklichung nicht außer seiner selbst haben kann, sich selbst denkt, er ist das Denken des Denkens, von dessen Herrlichkeit wir nur eine Analogie empfinden, wenn bisweilen unser Denken nach Ueberwindung des Objectiven sich auf sich selbst wirft; so ist Gottes Leben das herrlichste, unbedingteste, erhaben über die Praxis der Tugend und des künstlerischen Schaffens, denn das Handeln und das Schaffen haben den Zweck in einem Gegenstande außerhalb ihrer selbst; Gott hat nicht die Seligkeit der Menschen, sondern nur die Seligkeit des sich selbst denkenden absoluten Denkens. Die einzige Verbindung, welche diese Apotheose des reinen Denkens mit der empirischen Welt zuläßt, liegt eben in dem Begriffe der Bewegung, insofern Gott die ewige Bewegung des Himmels activ verursacht; denn an Gott hängt der Himmel, und dadurch, daß Gott ihn berührt, sind jene ewigen selbst immateriellen Wesenheiten, welche wir als Gestirne bezeichnen, in

ihren Sphären in Bewegung gesetzt, wodurch sie selbst wieder activ bewegend als verursachend in die Welt unter dem Himmel herabwirken. Schon die Alten haben hiebei die Schwierigkeit hervorgehoben, wie Gott den Himmel berühren könne, ohne selbst berührt zu werden, da das Berühren stets ein gegenseitiges ist, und allerdings hat sich Aristoteles auch wirklich in jene Schwierigkeiten verwickelt, in welche der abstracte Theismus jedesmal der Materie gegenüber gerathen muß; aber andrerseits gewann die antike Idealisirung der Objectivität dem Gotte bei Aristoteles wieder jene Seite ab, von welcher aus Gott selbst gleichsam erfahrungsmäßig wird; es ist dieß eben die astronomische Seite, und wie wir oben sagten, daß bei Plato die Idee des Guten Gottes Wesen als objectiven Begriff ausdrücke, so gilt dasselbe hier von der ewigen Himmels-Bewegung, in Bezug auf welche Aristoteles ausdrücklich die Astronomie als Quelle der Erkenntniß des Göttlichen bezeichnet; daher, während in jenem Denken des Denkens ausschließlich die Transscendenz Gottes ausgesprochener Weise ohne schöpferische Thätigkeit zu Grunde liegt, so wird nun gleichsam vom Himmel abwärts im strengsten Sinne die Immanenz des Göttlichen, d. h. der Form, der Bewegung und des Zweckes durchgeführt, denn „der Geist frohlockt bei Erkenntniß des Zweckbegriffes".

Nach dem eben Bemerkten muß die Physik bei Aristoteles als jenes Gebiet, in welchem sich das Unbewegte und das Bewegende berühren, das Umfassendste an Reichthum der uns zugänglichen Substanzen sein, sowie auch dieser natürliche Maßstab der Ethik und Politik zu Grunde liegt. Der Natur gehört alles jene gegenständliche Werden an, welches die Bewegung in sich selbst hat (während das Kunstproduct die Bewegung außerhalb seiner hat); und es besitzt hiezu die Natur als solche den activen Wirkungskreis der Bewegung, hat aber diese activ bildende Kraft nur von jenem ersten Bewegenden her, darum ist die Natur in der Verwirklichung der Form, welche den Zweck enthält, an der Materie thätig, und sie thut daher nichts umsonst, aber andrerseits ist es nur jene höchste Bewegung, welche in der Natur fortwirkt, und diese selbst kann deßwegen in der Verwirklichung des Zweckes nicht frei berathen, sondern mit einer gewissen blinden Nothwendigkeit fortwirkend erzeugt sie da, wo zu viel oder zu wenig Stoff ihr zu Gebot steht, monströse oder verstümmelte Gebilde; und

in diesem Sinne liegt in der Materie das Motiv des Zufälligen und der Unvollkommenheit überhaupt, wo in den Natur=Producten eine solche erscheint, und Aristoteles nimmt die Grenze unvollkommener niedriger Erzeugnisse, obwohl er sie alle der Forschung unterwirft, doch sehr weit, da ihm fast alle Natur=Wesen nur potenzielle Vorstufen zur Entstehung des Menschen sind. — In der Natur also nun ist die uns zugängliche Bewegung ersichtlich, und die Untersuchungen über Bewegung, Raum und Zeit gehören bei Aristoteles ausdrücklich der Physik an. Die Bewegung als die thätige Verwirklichung des dieser Verwirklichung Fähigen wird in diesem allgemeinen Sinne einer Entwicklung von Aristoteles nach vier Erscheinungsweisen unterschieden; sie ist nämlich entweder ein Entstehen und Vergehen, oder räumliche Bewegung, oder eine Zu= und Ab=nahme, oder eine qualitative Veränderung; und während alle diese vier Arten unter der allgemeinen Bezeichnung der Aenderung überhaupt zusammengefaßt werden, ist der gemeinschaftliche Ausdruck für die letzten drei derselben die Bewegung in engerem Sinne, wobei sowohl die Zu= und Ab=nahme, als auch die qualitative Veränderung auf eine Raumbewegung als ihren eigentlichen Grund reducirt werden, insoferne nicht bloß bei ersterer, sondern auch bei letzterer eine räumliche Annäherung die Bedingung zur Verwirklichung der Aenderung sei. Ist so die Raumbewegung die Grundlage, so setzt Aristoteles in Betreff derselben eben den Begriff des Ueberganges von Potenz zum Actus den Annahmen Anderer in Bezug auf den Raum oder das Leere entgegen, indem nach seiner Ansicht der Raum keine getrennte selbstständige Existenz hat, sondern nur die Grenze des jeweilig umgebenden Körpers ist, und auch die Unendlichkeit desselben nicht als wirkliche Unbegrenztheit der Expansion zu verstehen ist, sondern nur potenziell in der Möglichkeit der unendlichen Theilung liegt, sowie auch die Annahme einer Existenz des Leeren sowohl Widersprüche enthält, als auch durch das Princip des steten Wechsels von Potenz und Actus überflüssig gemacht wird. So macht Aristoteles den Begriff der Continuität den Eleaten und Atomisten gegenüber geltend, und faßt von demselben Standpunkte aus auch die Zeit, deren messende Abgrenzung er jedoch dem Subjectiven zutheilt, indem er die Zeit als Zahl der Bewegung bezeichnet und in diesem Sinne als gezählte Bewegung von der zählenden Menschen=Seele

abhängen läßt, insoferne objectiv wohl das Früher und Später in der Continuität des Ueberganges von Potenz zum Actus liegt, aber dieses Früher und Später erst als ein Gezähltes zu Demjenigen wird, was man Zeit heißt. Die Continuität der Bewegung enthält den Begriff der Theilbarkeit in's Unendliche in sich, und da stets ein Potenzielles vor dem Actuellen ist, so ist jede Bewegung anfangslos, wodurch der fruchtbarste Gegensatz gegen jedes atomistische Zerreißen gewonnen ist, und alle empirische Bewegung auf jene erste schlechthin actuelle Bewegung als letzten Ausgangspunkt zurückgeführt wird. Alles wird von Etwas bewegt, und dieses Etwas als letzter Grund enthält die Vereinigung von Activität und Passivität, indem es mit der einen Seite an Gottes Denken hängt und von diesem bewegt wird, ohne selbst transitiv zu bewegen, mit der anderen Seite aber als ein selbst passiv nicht Bewegtes activ bewegend alle Veränderung in der Erscheinung bewirkt; dieß ist die vollendetste Raumbewegung, die des Himmels, welche, um die vollendetste sein zu können, eine Kreisbewegung sein muß, denn diese allein kann ohne Stillstand ewig in sich selbst zurückkehren. Die Bewegung aber in der Welt der natürlichen Dinge muß auf Gegensätzlichkeit beruhen, und so entwickelt sich die Raumbewegung in dem Gegensatze des Oben und Unten, und sowie stets zwei Gegensätze an der Materie als einem dritten, die Möglichkeit hiezu enthaltenden, zur Verwirklichung kommen, so ergibt sich hieraus der Gegensatz zwischen der absolut leichten Materie, welche stets nach oben, und der absolut schweren Materie, welche stets nach unten sich bewegt, und durch diese absoluten Gegensätze ist für die Continuität nun noch ein relativ Leichtes und ein relativ Schweres gefordert. Da aber die Erscheinungswelt die sinnlich wahrnehmbare ist und in ihr die gegenseitig thätige und leidende Einwirkung der Empfindung begründet sein muß, so müssen die Principien der empirisch natürlichen Dinge auch die Gegensätze der Sinneswahrnehmung enthalten; und da auf die Grundgegensätze des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen alle übrigen sinnlich wahrnehmbaren Gegensätze (z. B. Hart — Weich, Rauh — Glatt u. dgl.) sich zurückführen lassen, zugleich aber in den Principien der Sinnenwelt die reale Möglichkeit des gegenseitigen Uebergehens ineinander liegen muß, so ergibt sich in Verbindung mit den räumlichen Momenten des Leichten und Schweren folgende Vierheit von Elementen

der sinnfälligen Dinge: das Warme und Trockne ist das Feuer, welches schlechthin nach oben sich bewegt, das Kalte und Trockne ist die Erde, welche schlechthin nach unten sich bewegt, das Warme und Nasse ist die Luft, welche wegen der Wärme relativ aufwärts strebt, das Kalte und Nasse ist das Wasser, welches wegen der Kälte relativ abwärts strebt. Die Möglichkeit der gegenseitigen Uebergänge beruht dann darin, daß während der eine Bestandtheil als Grundlage bleibt, an ihm der andere in seinen Gegensatz umschlägt (z. B. wenn an dem Wasser, als dem Kalten und Nassen, die Nässe bleibt, hingegen an ihr das Kalte zum Warmen übergeht, so entsteht die Luft als das Warme und Nasse, u. s. f. bei den übrigen); die bewegende Ursache aber davon, daß stets solche Uebergänge stattfinden, liegt in dem ersten Bewegenden, und insoferne dieses eben jene Mittelstufe von Activität und Passivität ist, so ist der Himmel als erstes in der Sinnenwelt Bewegendes weder ein reines Denken noch schlechthin Materie, sondern er ist reine, namentlich gegensatzlose Materie, jene ewige Natur der Gestirne, welche auch in den Einzeln-Gebilden als die Lebenswärme und bewegende Kraft der Zeugung erscheint; dieß ist der Aether, welcher als ewige und selbst bewegende Materialität von der gegensätzlichen sinnlich-wahrnehmbaren Materie ebenso unterschieden ist wie von dem reinen göttlichen Denken; so liegt in ihm allerdings eine Erfüllung der Forderung der Continuität zwischen Idealem und Realem, aber er ist doch nur ein Grenzgebiet beider und läßt hiemit beide als Abgegrenzte nebeneinander bestehen, denn gerade durch die Gegensatzlosigkeit ist er wesentlich dem Materiellen entrückt und kann daher dem Begriffe einer absoluten Materie in keiner Weise genügen. In höchst äußerlicher Auffassung, welche diese der platonischen Weltseele entsprechende Bedeutung des aristotelischen Aethers gänzlich mißkannte, wurde schon im späteren Alterthume der Aether als fünftes Element den übrigen vieren gleichgestellt, woraus mit Erwägung der Wichtigkeit dieses fünften Grundwesens im Mittelalter die Bedeutung des Ausdruckes quinta essentia (Quinteßenz) sich ergab. Den Vorgang nun, durch welchen aus den vier Elementen die einzelnen Dinge entstehen, sucht Aristoteles so viel als möglich von atomistischer Auffassung frei zu halten, und hebt daher auch hier die dynamische Wirkung eines steten Ueberganges von Potenz zum Actus in dem Beisammensein der

vier Stoffe hervor, wobei der Zweckbegriff des werdenden Dinges die Art und Weise der Uebergänge bestimmt; so ist es auch immer die dynamische Thätigkeit z. B. des Warmen oder Kalten, welche Aristoteles zur Erklärung der einzelnen Erscheinungen im Pflanzen- oder Thier-Organismus anwendet, und nie ist es die quantitative Masse etwa des Feuer-stoffes oder der Feuer-Körper, aus deren Zu- oder Ab-nahme Etwas erklärt wird. Wenn auch die Grenzen zwischen einer solchen Dynamik und der Atomistik im Einzelnen schwer einzuhalten sind und selbst durch den Sprachgebrauch sich verwischen, so können wir doch leicht diesen Unterschied gerade in den Schriften der nächsten aristotelischen Schule erkennen, welche bereits bedeutend zum Materialismus und zur Atomistik hinneigt. Mit großer Ausführlichkeit und staunenswerther Detail-Kenntniß betrachtet von solchem Standpunkte aus Aristoteles die sinnfälligen Naturgegenstände, zunächst von den meteorischen Verhältnissen, in welchen die Gegensätze sich noch reiner finden, ausgehend, und dann bis zur ausgedehntesten Einzelnbeschreibung der thierischen Organismen herabsteigend (das ächte Werk des Arist. über die Pflanzen ist für uns verloren), in einer Weise, daß bei einzelnen Thierarten, z. B. den Sepien und den kleineren Haifischen, erst die allerneueste methodische Naturforschung unserer Zeit dazu kam, die Berichte des Aristoteles durch Autopsie prüfen zu können und dabei großentheils zu bestätigen.

Nun erhält aber auch jener stete Uebergang von Potenz zum Actus, wie er in den Verbindungen der vier materiellen Grundstoffe vorliegt, erst seine wahre Verwirklichung in der organischen Individualität, in welcher die Natur zu jener Stufe gelangt, die das Princip der Bewegung in sich selbst hat und ihren Zweckbegriff selbstthätig an dem potenziellen Stoffe der Körperlichkeit verwirklicht; ein solches Individuum ist das beseelte Wesen, und mit dem Principe der Seele kehrt daher die allgemeine schaffende Bewegung der Natur als bewegende Kraft in die individuelle Substanzialität zurück. Die Seele ist die erste Entelechie, d. h. die ursprüngliche actuelle Verwirklichung, eines natürlichen organischen Körpers, und ganz wie wir es oben sahen, steht auch hier auf der einen Seite die Leiblichkeit als potenzieller Stoff, auf der anderen das Psychische als Vereinigung von begrifflicher Form, bewegender Ursache und Zweck, und es wird durch das

psychische Leben der Leib nach dem begriffsmäßigen Zwecke in seiner Form bestimmt. So ist die Seele das Lebensprincip als der die active Bewegung enthaltende übermaterielle Aether, und durch sie erfolgt der Wachsthum des leiblichen Organismus in der begrifflichen Ordnung, der Art, daß die wesentlichen Bedingungen auch zeitlich am längsten dauern und bei dem Absterben des Organismus die umgekehrte Ordnung eintritt, und so selbst hier in dem individuellen Processe des Seelen-Lebens die Natur den ihr eigenthümlichen Kreislauf nachahmt; ist aber demnach die Seele die individuelle Entelechie ihres Leibes, so ist sie nicht in dem Sinne trennbar, daß sie beliebig in jede andere Leiblichkeit übertragen werden könnte, um dort wieder Entelechie zu sein. Aber auch dieses Princip der Seele als ein ganz allgemeines erfährt eine Entwicklung zu einer letzten und höchsten Verwirklichung, welch' letztere ihr nur durch das Moment der reinen Activität zu Theil werden kann, wohingegen das unterste Ende in dem überwiegend Stofflichen und eine Mittelstufe in der gegenseitigen Einwirkung des sinnlich Wahrnehmbaren beruht. Dabei aber sucht sich mit aller Continuität das Potenzielle in der Verwirklichung und zum Behufe derselben zu erhalten, und durch den aristotelischen Begriff der Entwicklung ist das gewonnen, daß nicht von einem Abstreifen des Vegetativen oder Animalischen in der menschlichen Seele die Rede ist, sondern gerade jede niedrere Stufe in der nächst höheren schon als eine durch den Entwicklungsproceß verwirklichte aufgenommen und aufbewahrt ist, und hiemit ein assimilirendes Heranwachsen zur Vollkommenheit an Stelle eines hyperideologischen Abstreifens von Fesseln tritt. Nämlich Aristoteles bezeichnet als die niederste Stufe der Seele jene, welche ausschließlich auf Ernährung, Wachsthum und Erhaltung des Lebens gerichtet ist; diese ernährende Seele ist die vegetative der Pflanzenwelt und bewegt sich bloß in dem steten Wechsel von Potenz und Actus zum Behufe der Erhaltung der Gattung, auch ist die Pflanze an das Element der Erde gebunden, insoferne sie ihren ernährenden Theil in dem Boden hat. Ist diese Form der Seele in die höhere Thätigkeit des Empfindens aufgenommen, so ist die Verwirklichung der Vereinigung beider die Thierseele, und ist die Verbindung des Vegetativen und Empfindenden im Dienste des denkenden Verstandes, so ist die Verwirklichung dieser gesammten Entwicklungs-

stufe die Menschenseele. Die empfindende Seele empfängt und assimilirt die Anregung von der Außenwelt und hat für diesen Verkehr die Kraft der Raumbewegung, sowie einen selbstischen Mittelpunkt des Daseins, und die Fortpflanzung wird hier durch den Gegensatz der Geschlechter verwirklicht, welche selbst schon in dem Verhältnisse von Form und Stoff stehen, insoferne das Männliche bei der Begattung dem stofflich Weiblichen die formbildende Kraft verleiht. Die Empfindung aber, welche sich in der Thätigkeit der Sinne verwirklicht, ergreift durch Wirkung der sinnlichen Gegensätze die äußerlich wahrnehmbare Form ohne den Stoff, und ist, insoweit sie bei der Menschenseele das uns Kenntlichere erfaßt, eine Vorbereitung für die reine Actualität des Denkens, welches auf das der Natur nach Frühere gerichtet ist. Durch die Sinnesthätigkeit nimmt die Seele kraft ihrer eigenen Potenz die Eindrücke der Außenwelt auf, hierin einer Wachstafel vergleichbar, — ein Gleichniß, welches vielfach so mißverstanden wurde, als sei hiemit die tabula rasa des Locke'schen Empirismus gemeint, während auch hier die Real-Potenz der psychischen Thätigkeit das Wirksame ist und natürlich die aus der Potenz sich entwickelnde actuelle Verwirklichung schon in sich, eben potenziell, enthält. Die einzelnen fünf Sinne haben ihre einzelnen Gebiete, in welchen als isolirten kein Irrthum stattfindet, denn die einzelne Sinneswahrnehmung als solche hat stets Recht; aber da die fünf Sinne Thätigkeiten Einer Seele sind, so wirkt auch diese Einheit in einer Art Urtheilsfällung durch den Einen Gemein-sinn, in welchem die Verknüpfung der verschiedenen Wahrnehmungen stattfindet, und hiemit auch die Möglichkeit einer unrichtigen Verknüpfung gegeben ist, wobei namentlich „gemeinsame" Momente, wie Zahl, Gestalt, Größe, Bewegung u. dgl., welche mit jedem der einzelnen Sinne wahrgenommen werden können, eine Bedeutung haben; in gleicher Geltung ist auch jener Gemeinsinn selbst eben ein Gemeinsames, welches Aristoteles mit einem Punkte vergleicht, der ebenfalls zugleich die Grenze mehrerer Linien sein kann, aber er ist kein Allgemeines (ebenso sind die Kategorien nur ein Gemeinsames in dem Gebiete der Meinung und der Rede, das Allgemeine hingegen ist hier wie dort erst im begrifflichen Denken). Die Einheitlichkeit der Seele innerhalb der Mehrheit der Sinne erweist sich auch in der Phantasie, welche weder eine sinnliche Wahrnehmung noch ein Urtheil über die-

selbe ist, sondern als eine Nachwirkung, Nachklang und Abbild derselben sie mit dem urtheilenden Verstande vermittelt; und ist sie habituell geworden, so daß sie ein eigenes Verhalten der Seele begründet, so ist sie das Gedächtniß, aber als ein an sich todtliegendes und zum Hervortreten einer äußeren Erregung bedürftiges. Bis zu dieser Entwicklungsstufe nun gehört die empfindende Seele auch der Thierwelt an, deren höhere Gattungen selbst Gedächtniß zeigen, und es gibt, wie Aristoteles sagt, viele Geschöpfe, welche in der Phantasie ganz ihre geistige Thätigkeit vollziehen, wie die Thiere und jene Menschen, bei welchen der Verstand schlummert. Es beruht diese ganze Stufe noch auf dem überwiegend receptiv ergriffenen Verkehre mit der Außenwelt, und es nennt auch Aristoteles diese Seele, insoweit sie der eine, das Vegetative in sich einschließende, Bestandtheil der Menschenseele ist, die passive Seele; gerade aber auf dem Gebiete des Gedächtnisses springt zuerst die reine Activität in der von jenem scharf zu unterscheidenden freiwilligen Rückerinnerung hervor, welche rein active Erweckung und Lenkung des Gedächtnisses das Thier nicht hat; und so steht der passiven Seele die denkende Seele gegenüber, denn diese ist nicht eine bloße höhere Stufe der empfindenden Seele, sondern „der denkende Verstand kommt von Außen dazu"; wohl die ganze aus dem passiven und dem activen Momente bestehende Seele ist jene vollkommene Verwirklichung, durch welche in der empirischen Welt das Stoffliche durch die intelligible Form zur wahren Actualität vermittelt wird, und insoweit ist der Mensch der Höhepunkt der Natur in der Region unter dem Himmel, aber das eine Moment dabei, das activ Denkende, ist in seinem Ansich ein transscendentes, und, was das Wesen der denkenden Seele betrifft, bricht hier der gleiche Dualismus hervor wie bei dem Verhältnisse Gottes zur Welt; nur die Verwirklichung der Thätigkeit dieses intelligiblen Bestandtheiles der Seele setzt Aristoteles, wie wir oben in der Logik sahen, wieder in eine Entwicklung durch das Zugeständniß, daß unser Denken nicht ohne Phantasie ist, wobei jedoch die Activität des Fortschreitens von diesem potenziellen Denken zum actuellen gewahrt bleibt und sich in der Polemik gegen die platonische Rückerinnerung ausspricht. In dieser reinen Actualität ist auch das menschliche Denken von dem Werden und Vergehen der Materie unberührt und also unsterblich, was jedoch eben im Hin-

blicke auf die passive Seele nicht als eine persönliche Unsterblichkeit in theologischem Sinne gefaßt werden darf, da ja auch Aristoteles ausdrücklich sagt, daß die Gestorbenen keine Glückseligkeit haben, weil sie kein Handeln haben.

Diese Verknüpfung nun der reinen Actualität der denkenden Seele und der stofflichen Potenzialität der empfindenden Seele fällt in der concreten Existenz des Menschen dem Gebiete der äußeren Verwirklichung anheim, und die für dieselbe aus dem allgemeinen Principe sich ergebenden Grundsätze bilden die Ethik, welche demnach, wie Aristoteles ausdrücklich oft hervorhebt, in dem Bereiche des Anders-sein-könnenden sich bewegt. Darum besteht auch für diese Verwirklichung des Verkehres zwischen Idealem und Realem wegen der äußeren Vielheit eine Gradabstufung des Verhaltens mit dem Zwecke des Superlatives desselben, und die Verwirklichung des besten Verhaltens ist die Vortrefflichkeit des Lebens oder die Tugend, welche eben hierin das höchste Gut erreicht. Von diesem Stand-Punkte aus bekämpft Aristoteles die sokratische Identificirung von Tugend und Wissen eben darum, weil, was bei Sokrates noch in einer Indifferenz beisammen lag, hier in seine Unterschiede auseinandergelegt ist; und namentlich hebt Aristoteles hervor, daß bei Sokrates das pathologische Element der Triebe übersehen sei, von welchem wir auch sogleich sehen werden, wie es in der aristotelischen Auffassung die Stelle des stofflich Potenziellen einnimmt. Das in dem Superlative des besten Verhaltens liegende höchste Gut, welches der Mensch erreichen kann, muß ein dem Wesen des Menschen gleichstehendes sein, nun aber ist dasjenige, was den Menschen erst zum Menschen macht, der activ denkende Bestandtheil der Seele, und in diesem muß daher sowohl dem Begriffe nach als auch wegen des unbedingten Werthes des Intelligiblen das höchste Gut liegen, aber eben nur innerhalb des realen Verkehres mit der empirischen Vielheit, denn dieß allein ist das Gebiet der äußeren Verwirklichung, welche Aristoteles so wenig aus dem Auge läßt, daß, wie wir sehen werden, er auch das beste Verhalten des Wissens als Tugend bezeichnet. In Bezug auf anderweitige Vorstellungen über das höchste Gut weist Aristoteles zunächst das Leben des Genusses als ein den Menschen zum Sklaven der Sinne machendes ab, zeigt aber auch, daß das staatliche Leben nicht das höchste Gut erschöpfen

könne, denn das Wesen desselben liege in der politischen Ehre und Schätzung, diese aber sei eine gesuchte und in ihrer Gewährung von Anderen abhängige, während die wahre Glückseligkeit unabhängig und sich selbst genügend sein müsse; nach dieser Zurückweisung des Begehrlichen und des äußerlich Staatlichen bleibt als höchstes Gut das theoretische Leben des Wissenden, insoferne in dem Wissen sich das Intelligible in jeder Weise mit dem concret Empirischen vereinigt. So also ist durch die Vernunft das höchste Gut zu realisiren; aber eben durch individuelle Thätigkeit des Actuellen muß es verwirklicht werden, und zwar (in Folge des factischen Bestandes der menschlichen Verhältnisse) sowohl innerhalb der Mehrheit von Mitmenschen, da der Mensch ein staatliches Wesen ist, als auch innerhalb des ganzen Verlaufes einer concreten Lebensdauer, d. h. der Schlafende hat keine Tugend, der Einsiedler hat keine Tugend, Eine Stunde macht keinen Tugendhaften. Solche vernunftgemäße Thätigkeit hat den Reiz der wahren Lust schon in sich, denn dem höchsten zweckmäßigen Streben folgt die Lust, sowie der Sieg des Zweckes in der Natur frohlockt; daher ist solche Lust die vollendende Blüthe des guten Handelns, sie schärft zu neuer Thätigkeit und fördert den sicheren und festen Besitz der Tugend. Der äußere Bestand muß für diese Tugendübung ein Werkzeug werden, denn das äußere Leben ist gegeben, und aus ihm hat der Mensch das Beste zu bilden wie der Künstler aus dem vorgefundenen Stoffe; Vieles kann unnothwendig sein, wie z. B. Reichthum, und man darf daher nach solchem nicht jagen, aber ist es vorhanden, so muß es assimilirt und in die thätige Verwirklichung, sei es auch nur als Schmuck, beigezogen werden; unglücklich aber wird man darum nicht werden, wenn äußere Güter fehlen, denn man wird jedenfalls der Tugend gemäß handeln können, und dieß ist schon Glückseligkeit. So also erfaßt Aristoteles den Menschen nach seinem wirklichen empirischen Bestande und fordert zugleich die individuelle That der Verwirklichung des Sein-sollenden; hierin aber liegt wie im ganzen Systeme so auch hier bei aller Begründung der Ethik auf die Psychologie der Unterschied vom platonischen Idealismus. In der passiven Seele, welche in der Ernährung und Empfindung ihr Leben erweist und in der Trennung von dem activen Denken auch als die vernunftlose Seele bezeichnet wird, liegt für den Entwicklungs-

Proceß des Handelns das potenziell Stoffliche, und insoferne die Empfindung auf Verwirklichung der Assimilation der Außenwelt gerichtet ist, tritt sie als ein Begehrliches auf, welches im äußeren concreten Vorgange sich befriedigen will; so ist die Vielheit der Begehrungen und Triebe, welche stets das Moment eines unerfüllten Zweckes enthalten, bei Aristoteles der Stoff der Ethik, welcher durch das Handeln zur wahren Entelechie geführt werden soll. In den Trieben nämlich soll der vernunftlose Theil der Seele an dem Vernünftigen dadurch Theil haben, daß jener diesem sich unterordnet, was aber eben nur durch die praktische Verwirklichung selbst erreicht werden kann, d. h. die Triebe sind durch das Handeln und innerhalb desselben an diese Unterordnung zu gewöhnen, und es ergeben sich daher als einzelne Erscheinungsweisen dieser Stufe der Tugendübung ebensoviele Tugenden der Gewöhnung, als es hervorragende Triebe gibt; und je mehr die Triebe als ein natürlich Stoffliches betrachtet werden, desto mehr muß sich die Auffassung herausstellen, daß die Bearbeitung derselben durch das Handeln völlig den natürlichen Organismen entspreche, welche ihren Zweckbegriff nur realisiren können, wenn das richtige Maß eingehalten wird, und so wird denn auch dieses richtige Maß als die wahre Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig das Princip und der Begriff dieser Tugenden der Gewöhnung, wobei diese richtige Mitte ebensowenig als bei der proportionirten Gestaltung z. B. eines thierischen Organismus die Bedeutung eines bloßen juste milieu oder einer durch abwägenden Calcul gewonnenen vorsichtigen Mittelstraße hat, sondern wirklich der wesenschaffende Begriff ist, welcher nur in der empirischen Erscheinung durch ein Zuwenig oder Zuviel entstellt oder verkümmert wird. Mit den feinsten und vortrefflichsten psychologischen Bemerkungen führt Aristoteles dieses Princip der richtigen Mitte an den hauptsächlichsten Trieben durch, und behandelt hiebei den Trieb der Furcht und des Muthes, den Trieb nach Vergnügen und Genuß, nach Besitz und Verwendung desselben, nach Ehre und Werthschätzung, den Trieb des geselligen Verkehres und der geselligen Rede, sowie der gegenseitigen Beurtheilung der Handlungen, und den Trieb des bürgerlichen rechtlichen Verkehres, wobei die Untersuchungen über die Gerechtigkeit schon dadurch, daß sie hier in der Ethik erscheinen, einen wesentlichen Fortschritt im Vergleiche mit Plato

zeigen. Diese richtige Mitte aber ist überwiegend noch dem Stofflichen zugewendet und bezweckt mehr die passive Unterordnung des vielheitlichen Pathologischen, daher diese Tugenden der Gewöhnung nur die eine Seite der ganzen activen Verwirklichung der Tugend darstellen können, und schon in der empirischen Vielheit der auf die Triebe gerichteten Tugenden erweist sich die richtige Mitte mehr als ein allen bloß Gemeinsames, ohne daß sie noch dem Allgemeinen des actuellen Denkens genüge; und mannigfache Mißverständnisse der aristotelischen Ethik sind daraus geflossen, daß man auf dieses Gemeinsame das Hauptgewicht legte und dadurch den Zusammenhang mit den übrigen Abschnitten der Ethik unrichtig auffaßte (in ähnlicher Weise, wie man auch durch Mißverständniß jenes Gemeinsame, welches in der Logik die Kategorien sind, zur Hauptsache machte). Nämlich die wahre principielle Allgemeinheit erhält dieses Gemeinsame erst dadurch, daß mit der richtigen Mitte sich das reine actuelle Denken vereinigt; der vernünftige Theil der Seele ist nämlich einerseits auf das Ansich überhaupt, auf das Nothwendige, Ewige, das Nichtanders-sein-könnende gerichtet und hierin sucht er das theoretische Wissen, durch welches nichts weiter in Bewegung gesetzt wird, als eben das Wissen selbst; andrerseits hingegen ist die vernünftige Seele auf das Veränderliche, Viele, Anders-sein-könnende gerichtet und verbindet sich hier mit jener Art Urtheilen, welche das Begehren fällt, d. h. hier wirkt sie dazu mit, daß ein concreter Vorgang in Bewegung gesetzt werde, und da ist dann die Vereinigung der vom activen Denken ergriffenen Wahrheit mit der richtigen Mitte aller Begehrung das beste Verhalten, welches stattfinden kann; es ist diese Vereinigung gefährdet gerade durch das pathologische Element, aber wo das allgemein Principielle vom Denken erfaßt wird, um es in Handlungen heraustreten zu lassen, da ist dieses beste Verhalten, d. h. diese Tugend, schon vorhanden, und es ist dieß die Tugend der praktischen Verständigkeit, welche selbst in dem Gebiete des Anders-sein-könnenden zu wirken hat und hier auf niedrerer Stufe als Klugheit in Selbsterhaltung des Lebens auch bei Thieren sich findet, bei dem Menschen aber die Durchführung des allgemeinen Besten mit voller Einsicht in den Zweck zu verwirklichen hat, hier daher sich zur politischen Verständigkeit, zur wahren und edlen Klugheit des Staatsmannes und Staatsbaumeisters, steigert. Insoferne

aber jene Vereinigung des allgemeinen Principiellen mit den Willensmeinungen des Begehrens ein Berathen erfordert, so ist auch für diese Bethätigung ein bestes Verhalten denkbar, und dienende Unterarten der praktischen Verständigkeit sind die Tugenden der Wohlberathenheit, der Gewandtheit im richtigen Urtheile, des sicheren Taktes in Beobachtung des Wahrscheinlichen u. dgl. Eine andere Seite der auf das Anders-sein-könnende gerichteten Vernunft, durch welche irgend Etwas concret in Bewegung gesetzt wird, ist die künstlerische Production, welcher jedoch immer der Wissensgehalt der technischen Fertigkeit in Erreichung des Zweckes einwohnt (überhaupt ist der Begriff der Kunst bei Aristoteles viel weiter als bei uns; Arist. versteht unter Kunst jede auf bewußten Regeln beruhende Hervorbringung eines Etwas, welches ohne die Thätigkeit des Hervorbringenden nicht da wäre, aber auch der Zweck jener Thätigkeit ist; die Arzneikunst ist so das gewöhnlichste Beispiel der Kunst in den arist. Schriften); und in Bezug auf diesen Wissens-inhalt gibt es auch hier ein bestes Verhalten dieser Thätigkeit, also eine Tugend des Künstlers als solchen, welche in der Reinheit und Erhabenheit seines intelligiblen Ideales liegt. Enthält so die auf das veränderliche Anders-sein-könnende gerichtete vernünftige Seele ein bestes Verhalten ihrer selbst, d. h. eine Tugend, so gilt das Gleiche auch von der vernünftigen Seele, insoferne sie auf das ewige Nicht-anders-sein-könnende gerichtet ist; nämlich zunächst entwickelt das Denken in dem demonstrativen Verfahren die wissenschaftlichen Erkenntnisse, aber das beste Verhalten, d. h. seine Tugend, in dieser Beziehung wird von dem vernünftigen Theile der Seele erst erreicht, wenn das Urwesentliche und oberste Principielle mit dem demonstrativen Erkennen verbunden wird, und so ist die Weisheit ebenfalls eine Tugend (im Unterschiede von den Tugenden der Gewöhnung nennt Aristoteles jedes solche beste Verhalten der vernünftigen Seele eine dianoetische Tugend). Hiemit ist der Dual zwischen Wissen und Handeln ausgesprochen, und insoferne die praktische Verständigkeit in die politische Verständigkeit als höchste Stufe übergeht, ist dieß ein Dualismus zwischen Staat und höchster Wissenschaft, welch' letztere aber dem Staatlichen übergeordnet wird, denn ausdrücklich sagt Aristoteles, daß die politische Verständigkeit nur dann das Höchste wäre, wenn die Menschen-Existenz das Edelste wäre; das Universum aber

sei ein Edleres, und um ebensoviel stehe die politische Verständigkeit an Erhabenheit dem Wesen der umfassenden Weisheit nach. In Betreff aber nun der praktischen Verständigkeit ist es für den Menschen, welcher in der Dauer eines Lebens die Tugend verwirklichen soll, noch nöthig, daß er bei der auf Wissen begründeten Willensrichtung unwandelbar verharre, und sein Leben mit der praktischen Verständigkeit stets in Vereinigung setze; und das beste Verhalten, d. h. die Tugend, in dieser Beziehung ist die Charakterstärke und ausdauernde Kraft des Mannes, welcher seiner sittlichen Ueberzeugung nie untreu wird; diese Tugend demnach ist das abschließende Band zwischen den Tugenden der Gewöhnung und der praktisch dianoetischen Tugend.

So gliedert sich jene Verwirklichung, welche an dem potenziell stofflichen Bestandtheile der Seele durch den actuell geistigen Theil derselben realisirt werden soll, einerseits bis zu einem Hinausgehen des Wissens über das Handeln und den Staat, und andrerseits erscheint die höchste Stufe der Vereinigung des principiellen Wissens mit der Vielheit der Begehrungen doch nur in der Politik. Wenn Aristoteles schon in der Freundschaft und der wahren Verwirklichung des freundschaftlichen Anschlusses eine Herstellung der richtigen Mitte zwischen zwei Persönlichkeiten, welche hiezu die reale Möglichkeit an sich haben, erblickt, so ist ihm das staatliche Zusammenleben des Menschen, welcher an sich ein staatliches Wesen ist, um so mehr geeignet, die schließliche Verwirklichung der äußeren Existenz des Menschen zu begründen. Gerade aber in der Betrachtung des Staatslebens, in welchem nach durchgängiger griechischer Anschauung das Individuum absorbirt wurde, zeigt sich bei Aristoteles im Zusammenhange mit jenem Dualismus von Wissen und Handeln jene eigenthümliche Vermischung des antiken Standpunktes mit Auffassungen, welche über die griechische Einseitigkeit hinausreichen. Der Staat ist dem Aristoteles jene Entelechie der praktischen Wirksamkeit des Menschen, welche wie bei den Naturproducten als das der Natur nach Frühere der äußeren Entstehung zu Grunde liegt, so daß der Staat früher als der Einzelne ist, welcher als Glied dieser Totalität erst in ihr seine Vollendung erreicht; zugleich aber ist dem Aristoteles die empirische Erscheinung der Staaten ein geschichtlich Gegebenes in gleicher Weise wie die einzelnen Naturdinge, und aus dieser erfahrungsmäßigen Forschung floß einerseits die

uns leider verlorne Zusammenstellung von hundertachtundfünfzig verschiedenen Staatsverfassungen, und andrerseits ergab sich daraus für das Princip das Aufgeben des doctrinären philosophischen Absolutismus, welcher die Realität der Idealität zum Opfer brachte. In der empirischen Entstehung des Staates ist es auch hier das stofflich Vereinzelte, welches für den äußeren Entwicklungs-Proceß das Frühere ist, und so vereinigen sich zunächst Mann und Weib, welche auch physiologisch in der Vereinzeltheit einander gegenseitig bedürfen, d. h. es entsteht zuerst die Familie, und aus der abermals in der Hülfsbedürftigkeit des Vereinzelten liegenden Vereinigung mehrerer Familien bildet sich die Gemeinde, und zuletzt ebenso aus mehreren Gemeinden der Staat; in diesem soll das höchste Gut durch die politische Verständigkeit des Staatsbaumeisters erreicht werden, daher das dieser höchsten praktischen Verständigkeit einwohnende Allgemeine die Unterordnung des Einzelnen fordert, und in diesem Sinne die Vereinigung des allgemeinen Gesetzes mit der Sittlichkeit des Einzelnen den Verwirklichungs-proceß des höchsten Gutes begründet; so ist gewissermaßen die Ethik des Einzelnen wieder ein stofflich Potenzielles für die Actualität des Staatslebens. Bei der Familie nun bespricht Aristoteles das Verhältniß zwischen Mann und Frau, wobei er die bei den Barbaren übliche Gleichstellung des Weibes mit den Sklaven als verwerflich bezeichnet und bei aller Unterordnung der Frau unter den herrschenden Willen des Mannes doch weit mehr ein auf gegenseitiger Anerkennung der Berechtigung beruhendes Familienleben im Auge hat, als dieß in den factischen Verhältnissen, besonders in Attika, der Fall war, wohingegen bei Besprechung des Verhältnisses der Eltern zu den Kindern Mutter und Tochter wieder bedeutend in den Hintergrund gegen Vater und Sohn treten; am meisten aber beschäftigt den Aristoteles in Betreff des Familienbestandes jene unerläßliche Lebensbedingung des antiken Staates, welche in der Sklaverei beruht; und den schon damals auftretenden Bedenken Einiger, daß das Sklaventhum naturwidrig und nur durch positive Institutionen entstanden sei, setzt Aristoteles als ächt griechischer Staatsphilosoph die Behauptung und Beweisführung gegenüber, daß die Sklaverei naturgemäß sei; nämlich in allen Beziehungen zeige sich ja das Verhältniß des Herrschens und Dienens, so bei der Materie, den Thieren, dem Leibe, der

vernunftlosen Seele gegenüber der Form, dem Menschen, der Seele, der Vernunft, und so sei auch derjenige, welcher bloß seine körperliche Kraft anwenden könne und an der Vernunft nur soviel Theil habe, daß er sie vernehme, aber nicht ausübe, naturgemäß ein Sklave, ein beseeltes Werkzeug wie das Hausthier, und es unterscheide daher die Natur selbst die Leiber der Sklaven von jenen der Freien; ob aber Kriegsgefangene Sklaven seien, hänge davon ab, ob der Krieg gerecht gewesen sei, jedenfalls gerecht aber sei der Krieg gegen die Barbaren, welche durch Besiegung erst in die ihnen gebührende Stellung gebracht werden, denn der Barbar sei der eigentliche geborne Sklave. So sehen wir hier in widriger Weise die frivole Eitelkeit des Hellenismus theoretisch in das System gebracht, und erkennen, wie auch Aristoteles von der antiken Staatsanschauung befangen ist, womit zusammenhängt, daß eben alle unfreie gewerbliche Thätigkeit ganz nach griechischer Auffassung den Sklaven zufällt, wenn auch Aristoteles für eine chimärische Zukunft die Aussicht offen läßt, daß „wenn jedes Werkzeug auf Geheiß das ihm Zukommende verrichten und wie die Dreifüße des Hephästos selbst zur Arbeit laufen würde und das Weberschiff von selbst sich bewegte, man die Sklaverei nicht bedürfte". Aehnliche ideologische Unterschiede zwischen Frei und Unfrei werden dann auch bei Besprechung des Geld-Erwerbes und der Erwerbkunst (Oekonomik) hervorgehoben. Demnach schließt auch Aristoteles wie Plato die Erwerbtreibenden von der staatlichen Bethätigung aus, nur daß dieselben bei ihm keine Bürger, sondern von vornherein rechtslose Sklaven sind. Andrerseits hingegen bestreitet er ausdrücklich jene doctrinäre Einheit, welche Plato zum Wesen des Staates gemacht hatte, und erklärt die Güter- und Weiber-Gemeinschaft nicht bloß für unausführbar, sondern zeigt auch, daß dieselbe dem Begriffe nach in dieser Zurückführung des Staates auf Ein großes Individuum dem Zwecke eines Organismus widerspreche und die Tugend des Einzelnen vernichte; und in diesem Sinne geht auch aus den schwierigen Erörterungen über allgemeine Menschen-Tugend und Bürger-Tugend soviel hervor, daß Aristoteles bereits neben der bürgerlichen Tugend, welche das beste Verhalten des gegenseitigen Beherrschens und Beherrschtwerdens ist, der allgemeinen Menschen-Tugend eine Geltung einräumt, wenn auch die Anschauung zu Grunde liegt, daß in der begrifflichen

Idee des Staates beide zusammenfallen müssen. Einheit und Bestand des Staates liegt nicht in einheitlicher Abstammung, noch ist der Staat um des Besitzes willen da, denn dann müßte allerdings der Besitz gleich vertheilt sein, noch um des bloßen Schutzes willen, denn dann wären Bundesgenossen schon Ein Staat, sondern der Staat ist eine Gemeinschaft um des vollendeten und sich selbst befriedigenden Lebens willen; hierin hat er seine höhere Einheit, welche aber wie im Leben des Einzelnen eine Entwicklung des Unterschiedes innerhalb der Einheit sein muß; und darin unterscheidet sich eben der Staat von einem bloß gezählten Haufen, daß der Verkehr des Herrschens und Beherrschtwerdens einen, wenn auch wechselnden, Standesunterschied begründet. Das Princip, nach welchem das Herrschende und Beherrschte geordnet ist, ist die Staatsverfassung, und der Bestand und die Sicherung dieser Gemeinschaft macht die Einheit des Staates aus. Allerdings soll die Staatsform in dem beherrschenden Theile das intelligible Moment enthalten, und sowie Plato seinen Stand der Krieger erst durch dialektische Bildung in den der Lenker des Staates hinübergehen läßt, so unterwirft Aristoteles jene Staatsverfassungen, welche wie die kretische oder lakedämonische bloß das Kriegerische im Auge haben, einem scharfen Tadel; der Friedensstaat ist es doch eigentlich nur, in welchem das theoretische Leben als höchste Stufe sich erweisen und festbauen kann. Aber Aristoteles stellt keine Staatsform als die alleinseligmachende auf, sondern indem er die Hauptunterschiede von Verfassungen bespricht, dringt er darauf, daß die Einsicht gesucht werde, welche staatliche Einrichtung je nach den historischen Voraussetzungen jedesmal die beste sei. Die Staatsverfassung kann entweder an Einen oder an Mehrere oder an Alle die Ausübung der Herrschaft übertragen haben, und jede dieser Einrichtungen ist gut, sobald sie das Wohl der Beherrschten verwirklicht, schlecht hingegen, sobald sie den Vortheil des Herrschenden bezweckt; so erscheinen Königtbum, Aristokratie und die von Aristoteles sogenannte Politie als gute Verfassungen, die entsprechenden Entartungen derselben aber sind Tyrannis, Oligarchie und Demokratie; hiebei sieht Aristoteles im Königthume und der Aristokratie Einrichtungen, durch welche die Herrschaft nach dem Maße der inneren Tüchtigkeit zugetheilt wird, in der Oligarchie und Demokratie hingegen Verfassungen, welche auf der Herrschaft der

Reichen oder der Armen beruhen, während in der Politie die Hauptmacht in den Händen des wohlhabenden Mittelstandes liegt. Diese letztere Staatsform wird auch am ausführlichsten besprochen, und in ihr besonders der Verkehr des wechselseitigen Beherrschens und Beherrschtwerdens der gleichberechtigten Bürger hervorgehoben, jedoch mit Bewahrung des Standpunktes, daß die herrschende Ordnung Sache der höchsten praktischen Verständigkeit ist, so daß die sogenannte Politie vielfach in eine Aristokratie der Intelligenz hinüberspielt; da es jedoch erfahrungsmäßig höchst schwierig sei, daß in einer Mehrheit von Personen die Mehrzahl der Tugenden sich ausgleiche, so gewinnt hiedurch wieder das Königthum einen Vorzug, aber mit der Modification, daß es die politische Weisheit und Tüchtigkeit der Hervorragendsten zur Berathung an seiner Seite haben muß. Wo hingegen in anderen Momenten, z. B. dem Reichthume oder der Armuth, ein factisches Uebergewicht besteht, werden um der geschichtlichen Basis willen, wieder andere Verfassungen als die möglichen und richtigen, nur mit gänzlicher Verwerfung der Despotie, bezeichnet, bei allen jedoch dem Volke die richterliche Gewalt zur Weckung und Erhaltung des Gefühles der Gerechtigkeit zugewiesen. Die Ursache der Umwälzungen findet Aristoteles immer in dem Uebergreifen der Berechtigung der Einzelnen aus ehrgeizigen oder gewinnsüchtigen Absichten, und er erkennt dabei die hervorragende Wirkung des Mittelstandes selbst für stürmische Ereignisse genügend an, da die übermäßig Reichen leicht Despoten würden, die übermäßig Armen aber nicht zu herrschen verstünden. — Ist so der theoretisirende Idealismus bei Aristoteles durch die Anerkennung der historischen Mannigfaltigkeit gebrochen und auch dem Individuum die individuelle Tugendübung gesichert, so wird andrerseits auch hier die Fürsorge für den äußeren Bestand des Staates oder der Stadt in Bezug auf gesunde Lage u. dgl., und besonders für die Erziehung und Bildung der Bürger dem staatlichen Eingreifen und dem Gesetzgeber zugewiesen, was sich sogar auf die ehelichen Verhältnisse und die Erzeugung der Kinder erstreckt und in ganz ähnlicher Weise wie bei Plato in Detail-Vorschriften über die Erziehung erscheint; nur ist in dieser Beziehung zu bemerken, daß die musische und specieller musikalische Bildung bereits mehr als eine Erholung des

freien Mannes gefaßt wird und nicht mehr in dem streng antiken Verbande mit dem Gymnischen steht.

Soviel wir endlich über die philosophische Auffassung der Kunst bei Aristoteles urtheilen können, so haben wir oben schon gesehen, wie dieselbe dem Denken, insoferne es auf das Anderssseinkönnende gerichtet ist und etwas Concretes in Bewegung setzt, zufällt, dabei aber das Wissen der technischen Bewerkstelligung wesentlich in sich enthält; und hierin steht die Kunst nicht bloß unter dem allgemeinen Vernunftzwecke der Thätigkeit, sondern sie muß der höchsten Vernunftthätigkeit folgen, und während sie überall nur die Natur nachahmt, diese Nachahmung durch das ideelle Allgemeine bewerkstelligen; durch diese Allgemeinheit aber steht die Kunst dem Philosophischen näher, als die empirische Geschichtschreibung, und durch das Nachahmende ist sie der Lust des Lernens verwandt. Ueberhaupt scheint Aristoteles, soweit wir aus dessen Poetik Etwas schließen dürfen, an der Kunst weniger das objective Princip, als vielmehr die subjective pädagogische Wirkung derselben auf den Menschen hervorgehoben zu haben, was seinen Grund wohl in der Art und Weise hat, wie das Gebiet der Kunst von dem des Handelns abgetrennt wird.

Die nächsten Peripatetiker.

Eine speculative Fortbildung der aristotelischen Philosophie auf dem Boden antiker Anschauungen dürfte wohl unbestritten als unmöglich bezeichnet werden, da zu einem so umfassenden und allseitig consequent durchgeführten Haltpunkte in der ganzen politischen socialen und litterarischen Entwicklung der griechischen Cultur von der macedonischen Zeit an die realen Voraussetzungen fehlten; das individuelle Lebens-Interesse, in welches schon durch die Kyrenaiker und Kyniker das sokratische Princip hineingezogen worden war, absorbirt nun in einer Philosophie der allgemeinen, praktisch sich breit machenden Subjectivität das eigentlich speculative Motiv. In Aristoteles war die auf antiker Basis mögliche Vollendung der sokratischen Philosophie erreicht worden, und daher spaltet sich die aristotelische Philosophie nach dem Tode des Meisters auch nicht einmal in Sekten, während in

der neben Plato hergehenden einseitigen Auffassung der sokratischen Lehre, wie wir dort hervorhoben, die Wurzel der Sekten-Spaltung vorliegt. So bleiben die nächsten Schüler und Nachfolger des Aristoteles im Ganzen bei dessen Philosophie stehen, soweit sie nämlich im Stande sind, dieselbe zu erfassen, lassen aber eben aus Mangel an speculativ umfassender Kraft den tieferen Gehalt bald liegen und werfen sich auf die durch Aristoteles angebahnten Einzeln-Forschungen und gelehrten Betrieb jeder Art, worin sie neben aller oft verächtlichen Aeußerlichkeit und Anekdotenjägerei eben doch den Trieb der Polyhistorie wach erhalten, wenn auch in Bezug auf die Naturforschung bei dem Verluste der höheren Einheit und besonders des aristotelischen Entwicklungs-Begriffes sich vielfach eine atomistische und materialistische Auffassung einstellt.

Als Aristoteles Athen verließ (i. J. 322), übernahm Tyrtamos aus Eresos auf Lesbos, welchen Aristoteles selbst wegen seiner Rednergabe mit dem Namen Theophrastos benannt haben soll, die Leitung der Schule und führte dieselbe ungefähr bis zum Jahre 286 fort; derselbe übte eine in Bezug auf die Fächer eben so ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit wie sein Lehrer (wir besitzen von ihm außer einem Complex botanischer und den Fragmenten anderer naturwissenschaftlicher Schriften die sog. Charaktere und eine zweifelhafte Metaphysik), und suchte hiebei die Speculation noch mehr in das empirische Detail hineinzuarbeiten, wodurch er bereits dazu gelangte, die theoretische Thätigkeit mit dem Arbeiten der Gelehrsamkeit zu identificiren; im Zusammenhange hiemit steht es wohl, daß er in der Psychologie die Functionen der Seele näher an die körperliche Bewegung rückte und vielleicht auch in der Ethik die äußeren Güter etwas mehr hervorhob, als Aristoteles gethan. Unter den Mitschülern des Theophrastos sind als hervorragend zu nennen Eudemos von Rhodos, welcher am wenigsten von der Lehre des Meisters sich entfernt und dieselbe eigentlich nur umschrieben zu haben scheint, der Geschichtschreiber Herakleides von Pontus, der Musiker Aristoxenos von Tarent, welcher ebenfalls in der Psychologie den transscendenten Bestandtheil der Seele fallen ließ, und überdieß das dann übrig bleibende Princip eines bloß physiologisch wirkenden Organismus mit der pythagoreischen Harmonielehre verknüpfte, dann Dikäarchos von Messene, welcher die bloß

physiologische Auffassung der Seele mit dem Vorigen theilte, aber den Materialismus und Sensualismus auch auf die Ethik der Art ausdehnte, daß er bereits das praktische Leben höher als das theoretische stellte. Schon der Nachfolger des Theophrastos aber, Strato von Lampsakus, mit dem Beinamen der Physiker, trat mit dieser Abweichung von der aristotelischen Lehre so scharf und principiell hervor, daß Cicero von ihm aus eine neue Epoche der peripatetischen Philosophie datirt; er nämlich stellt das geistige Moment gänzlich in Abrede und sucht Alles aus der materiellen Bewegung der Schwere zu erklären, wobei das Kalte und Warme die Erscheinungsweisen des principiellen Gegensatzes der Bewegung sind; consequent wird auch das Denken auf einen derartigen sensualen Ursprung zurückgeführt. Die nächsten Nachfolger des Strato, Lykon, Ariston, Kritolaos, Diodoros, Hieronymos scheinen im Principe der gleichen Richtung gefolgt zu sein, warfen sich aber überwiegend auf äußerliche rhetorische Besprechung der Ethik, wobei namentlich Hieronymos mit der Werthschätzung der äußeren Güter bis zu völlig epikureischen Grundsätzen fortschritt, wozu bereits durch Strato der Weg nahe lag. Hiemit verlief sich auch der Rest einer speculativen Bedeutsamkeit der Peripatetiker, welche auch in der Zeit des römischen Eklekticismus, wo wir Einige derselben treffen werden, für die theoretischen Fragen von geringem Einflusse sind.

Die nacharistotelische Philosophie im Allgemeinen.

Wenn auch der Mangel einer speculativen Fortbildung der aristotelischen Philosophie im Allgemeinen der Vorkommenheit und dem eintretenden Verfalle der griechischen Verhältnisse zur Last fällt, so kann doch das Positive der Gestaltung, welche von der macedonischen Zeit an die Philosophie annimmt, nicht aus dem bloß negativen Merkmale der Unfruchtbarkeit des Zeitgeistes abgeleitet werden, sondern muß sich selbst aus einem positiven Grunde erklären lassen. Dieser nun liegt in jener rhetorischen Behandlung der praktischen Verhältnisse, mit welcher das seiner selbst bewußt gewordene Subject auftrat, als es von der objectiv plastischen Poesie der Kosmogonien sich wegwendend

in der Sophistik die individuellen Interessen zu verfechten begann, und dann durch Sokrates den wissenschaftlichen Impuls eines allgemeinen Principes empfangend in den Schülern des Antisthenes und Aristipp fortwucherte, während gleichzeitig durch die platonische und aristotelische Philosophie die vorhergehenden kosmogonischen und physikalischen Auffassungen concentrirt und so der ächt griechische ideale Objectivismus zur möglichen Vollendung abgeschlossen wurde. Von Plato zweigte sich neben Aristoteles die Akademie ab, welche später in dem poetischen Idealismus die Erkennbarkeit des Concreten verlor und so einen Umschlag zu einem ausschließlich transscendenten Anhaltspunkte vorbereitete, hiedurch aber natürlich die methodische That des Philosophirens aufgab; von Aristoteles aber zweigten sich die Peripatetiker ab, welche theils in sensualistischem Empirismus, theils in gelehrter Forschung das inhaltliche Einheits-Princip der Philosophie verloren; — und so bleibt die sokratisch-platonisch-aristotelische Philosophie eine in sich abgeschlossene, der weiteren umfassenden Fortbildung aber verschlossene, Culminations-Periode der antiken Speculation; von Sokrates aber hatte sich eben jene Richtung der praktischen Subjectivität abgezweigt, und dieselbe füllt im Zusammenhange mit der Vorliebe für rhetorischen Doctrinarismus die noch übrige Lebenszeit der griechischen Nation, so lange sie relativ weniger mit Fremdem vermischt ist, aus, dabei sattsam die Folgen des Doctrinarismus in schulmäßigem Bestande und Betriebe aufzeigend. Es hat aber diese Richtung die Forderung einer umfassenderen Behandlung des Objectiven an der platonischen und aristotelischen Philosophie erlebt, und tritt hiemit, um hinter dieser nicht zurückzubleiben, allerdings auch mit viel reicherem Materiale auf, als bei Antisthenes und Aristipp der Fall gewesen war, aber erstens benützt sie solchen Stoff nur zur Befestigung der subjectiv praktischen Richtung selbst, und zweitens überhebt sie sich meistens der Mühe, in solchen Dingen mit eigner That Forschungen anzustellen, und begnügt sich damit, auf dem, was Frühere gesagt hatten, zu fußen. Ist ja doch auch alles Objective nun nur ein Mittel für die praktische Verwirklichung der selbstsüchtigen Subjectivität, welche der einheitliche Kern des Stoicismus und Epikureismus ist, indem dieselben nur in den Annahmen über Kriterium und Mittel dieser Befriedigung sich bekämpften; und sowie bei dem idealen

Objectivismus des Plato und Aristoteles die Theorie über das Gebiet des Praktischen erhoben worden war, so soll nun hier das praktische Leben des Theoretikers jene Lösung des philosophischen Problemes sein, bei welcher alles dem Menschen Zugängliche nur die Eine Beziehung auf ein Eines, d. h. auf das Subject, erhält; hiedurch hat die Geschichte der Philosophie hier allerdings nichts mehr von Bedenken über drohenden Dualismus u. dgl. zu berichten, wohl aber hervorzuheben, wie mit enormer Einseitigkeit eine gänzliche Entfremdung des Subjectes vom objectiv Concreten vorbereitet würde. Kurz der ideale Objectivismus ist aufgegeben, und hiemit jene Form verloren, in welcher der hellenische Sinn nach seiner ganzen Begabung eine umfassende Speculation üben konnte; daß dieses Fallenlassen der plastischen Form geschichtlich mit dem Verfalle des griechischen Staatslebens zusammenhängt, ist klar, und daß daraus bei der subjectiv praktischen Richtung eine kosmopolitischere Ethik an Stelle des engherzigen Politismus sich ergab, ist zuzugeben; aber eine andere Frage ist, ob bei solch' einseitiger Wendung und solchem Verluste einer höchsten, alle Seiten organisch gliedernden Einheit noch von Philosophie im strengsten Sinne des Wortes gesprochen werden könne. Eben in der Beziehung des Wissens auf das Praktische wird diese Art Philosophie selbst „praktisch", sie wird populär und Sache der Liebhaberei, des Dilettantismus, und zugleich ist sie die Doctrin geschlossener „Schulen", welche Propaganda machen und Polemik treiben, ohne die eigentliche Speculation einen Schritt vorwärts zu bringen. Es ist wirklich lächerlich, welche Unzahl von „Philosophen" es von der macedonischen Zeit an in Griechenland gab, und als ein Glück ist es zu preisen, daß bei Weitem das Meiste ihrer schriftstellerischen Thätigkeit für uns verloren ist; denn, wäre auch nur der größere Theil dieser Producte erhalten worden, so hätte diese massenhafte Popular-Philosophie bei dem Wiedererwachen des Alterthumes am Schlusse des Mittelalters die Keime einer selbstständigeren Speculation erst vollends erdrückt; auch zeigt sich ja selbst bei den hervorragendsten, über welche wir hinreichende Notizen besitzen, eine Verflachung in Bezug auf alle höheren umfassenderen Fragen, ein Mangel an innerer und unmittelbarer Consistenz, ein leichtfertiges Absprechen über das Concrete, eine Inconsequenz in Bewahrung der Begriffe und deren Grenzen, und

dabei doch eine sophistisch casuistische Distinction, daß man oft sich kaum eines Gefühles des Ekels erwehren kann, wenn man erwägt, daß eben doch schon eine wirkliche Philosophie vorhanden gewesen war, welche nun von dieser After-Philosophie entweder ignorirt oder hochmüthig geschulmeistert wird; zudem hat es etwas Peinliches, einem Verlaufe zu folgen, welcher ausschließlich abwärts zur Fäulniß und Selbstnegation der Philosophie führt. Eine eigenthümliche Erscheinung aber in dieser Beziehung ist, daß diese praktisch werdende Philosophie zugleich mit der Abnahme des Speculativen den religiösen Auffassungen und Fragen näher rückte, indem die Erwägungen über das höchste Gut und dessen Erreichung auf das Verhältniß des Menschen zu dem allgemeinen Weltplane und auf Entstehung oder Bedeutung des physischen und sittlichen Uebels hinüberleitete, wobei der Stoicismus vielfachen Anschluß der religiösen Vorstellungen an sein Princip zu begründen suchte, der Epikureismus hingegen im Sinne eines ungestörten praktischen Materialismus Aufklärung verbreiten wollte. Ja die ausschließliche Richtung auf Befriedigung der praktischen Interessen begnügte sich nicht mehr mit dem Verfahren, durch welches die Stoiker und Epikureer ihre Lebens-Tendenz in ein speculativ sein sollendes Gewand einhüllten, sondern die praktische Ruhe des Weisen tritt ausdrücklich exclusiv gegen die sämmtlichen theoretischen Interessen auf und gestaltet so den Skepticismus als Caricatur des sokratischen Nichtwissens, womit die wissenschaftliche Unfähigkeit der Nachfolger Plato's in unphilosophischer Lostrennung der Ethik vom Systeme sich verband, und gerade in dieser entstellten Entwicklung der platonischen Philosophie erhielt der Skepticismus einen um so reicheren Wirkungskreis, je geringer die Umsicht und Besonnenheit der übrigen herrschenden Sekten war, und man suchte so durch Verzicht auf das Wissen die wahre Ruhe des Weisen zu erreichen. Ein gewisser philosophischer Betrieb aber hatte jedenfalls in dem Schulwesen sich einmal festgesetzt, und während der extremste Skepticismus daher mehr Sache Einzelner blieb, so stellte sich eben für das praktische Thun und Lassen als Vermittlerin zwischen allen Zweifeln und Widersprüchen der Sekten die eigentlich dilettantische Wahrscheinlichkeit ein, und eklektisch suchte nun Jeder aus jeder Ansicht das ihm Wahrscheinlichere festzuhalten, wobei die Sekten-Unterschiede sich

vermischen mußten; diese Stufe war es auch, welche dem römischen Denken am meisten behagte, weil es hier den weitesten Umkreis zu müheloserer Besprechung praktischer Grundsätze fand. Das Ungenügende aber des bloß Wahrscheinlichen leitete von dem skeptischen Verzichte auf menschliches Wissen zu dem Haschen nach einer unmittelbaren Quelle durch Inspiration und göttliche Offenbarung, und in mannigfachem Verkehre mit dem Oriente und orientalischen Anschauungen bildet sich die Auffassung der schwärmerisch abstractesten Transscendenz der Wahrheit und des Ewigen, wobei man sich in das Problem vertiefte, wie aus einem so gefaßten Göttlichen das Endliche ausgegangen sei und wie es in dasselbe zurückkehre, — eine Stufe der Philosophie, welche bereits auf dem entgegengesetzten Pole des Gefühles und der Ekstase angelangt ist. — Bei den ebenfalls nicht geringen Einseitigkeiten der vorsokratischen Philosophie hatte die geschichtliche Betrachtung wenigstens den Reiz einer aufwärts steigenden Bewegung an sich, wobei das Einzelne als vorbereitende Gruppe eines höheren abschließenden Organismus sich ahnen ließ, von nun an aber begleitet uns die trostlose Erscheinung einer abwärts führenden Zerrüttung, wobei der erhabene Impuls der Speculation theils in leichtfertiges Geschwätz oder schulmäßigen Formalismus, theils in die ungezügeltste Phantasterei entartet.

Der Stoicismus.

Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno, Sohn des Mnaseas, aus der Stadt Kittium auf Cypern, geboren um 340, ursprünglich Kaufmann wie sein Vater, dann Schüler des Kynikers Krates, der Megariker Stilpo und Diodoros Kronos, und des Akademikers Xenokrates; er lehrte dann selbst in der von Polygnotus ausgemalten Säulenhalle (Stoa) zu Athen, wo er wegen seiner strengen Sitte hoch in Ehren stehend bis ungefähr 260 lebte; er machte seinem Leben selbst ein Ende, angeblich weil er sich einen Finger gebrochen hatte. Unter seinen zahlreichen Schülern, welche die, wie es scheint, noch etwas unentwickelte Lehre des Meisters nicht ohne Differenzen weiter ausbildeten, ragen über einen Persäos, Sphäros, Posidonios

den Aelteren, Dionysios von Heraklea, welcher später zur epikureischen Sekte übergieng, und Andere, besonders Herillos von Karthago und Aristo von Chios, hervor; der getreueste Anhänger des Lehrers aber war Kleanthes von Assos, Zeno's Nachfolger im Lehramte der Schule, ein beschränkter Mensch, welcher darum auch am schroffsten und bornirtesten den Kynismus seines Lehrmeisters festhielt, dabei aber seine Geistes-Armuth in allegorischen Deuteleien der Volks-Religion bethätigte und in seinem Hymnus auf Zeus jenen Leuten, welche lieber spielen als forschen, noch heutzutage Gelegenheit zu erbaulichen Tändeleien gibt. Der Schüler und Nachfolger des Kleanthes, Chrysippos von Soli in Kilikien, geboren 280, gestorben 212, hat den Ruhm, die stoische Lehre erst vollständig ausgebildet zu haben, und mit erklärlichem Autoritätsglauben wurde die Begründung der stoischen Dogmatik durch Chrysippos von den dankbaren Jüngern in dem Sprichworte anerkannt: „wenn Chrysippos nicht wäre, so wäre die Stoa nicht". Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, welcher in seinen mehr als siebenhundert Büchern sich über alles Mögliche verbreitete; nach den Fragmenten aber, welche bei Galenus nebst richtiger Beurtheilung sich finden, zu schließen, war Chrysippos in schaudererregendem Grade ein eingebildeter Schwätzer ohne irgend speculativen Ernst und Würde; tief gesunken mußte eine Zeit wahrlich sein, welche einen Chrysippos als den größten Dialektiker aller Philosophen bezeichnen konnte. Seine bedeutenderen Schüler waren Boëthos, Zeno von Tarsos, welch' letzterer ihm am Lehrstuhle nachfolgte, und Diogenes von Seleucia, welcher nach Zeno die Schule leitete; der Schüler und Nachfolger des Diogenes, Antipater von Tarsos, ist Lehrer des Panätios, mit welchem die Reihe der späteren, eklektisch verfahrenden Stoiker beginnt, die wir unten in der Stufe des allgemeinen Eklekticismus zu betrachten haben. — In Betreff der älteren stoischen Lehre läßt sich außer einigen Nebenumständen nicht mehr genau ausscheiden, wie viel dem Zeno, dem Kleanthes, oder dem Chrysippos eigenthümlich sei, und wir versuchen daher collectiv diesen ursprünglicheren Stoicismus zu charakterisiren.

Von vornherein wird die Philosophie als Mittel zum Zwecke des vollkommenen Handelns gefaßt, und der „vollkommene Mensch", welchen zu bilden Aufgabe der Philosophie ist, wird nur in der sittlichen

Vollkommenheit gesucht und gefunden; und während so die Philosophie bloß in die praktische Ethik ausläuft, sondern sich Dialektik und Physik als getrennte Theile ab, der Art, daß die erstere die Feststellung eines Kriteriums der Wahrheit zu besorgen hat, von welchem aus in ungestörter Gemächlichkeit die formale Technik des Beweisens als Hülfswissenschaft für das Uebrige sich entwickeln kann, daß hingegen die letztere das Wissen um die äußere Natur ebenfalls nur darum zusammenstellt, damit das Princip des Handelns dadurch gestärkt werde. Diese Spaltung und gegenseitige Stellung von Logik, Physik, Ethik, welche in ihrer ausschließlichen Beziehung auf das Handeln sich sogar zu einer logischen Tugend, physischen Tugend und ethischen Tugend des Weisen gestalten, wird auch gelegentlich durch geschmacklose Gleichnisse ausgedrückt, wie z. B. (in entsprechender Ordnung): Knochen, Fleisch, Seele, — Zaun, Frucht, Boden, — Eierschale, Weißes im Ei, Dotter u. dgl. In dieses Zerrbild demnach ist der platonisch-aristotelische Organismus der in sich zusammenhängenden Dreitheilung hier entstellt; und wir haben leider vielfach heutzutage noch das zu beklagen, daß ein Vermächtniß dieser geistlosen Auffassung noch stets in dem Bestande der formalen Logik den philosophischen Trieb durch rhetorisch-logische Dressur ersetzen will.

Die Logik, welche demnach durch die Erkenntnißtheorie und rhetorische Technik nur Vorbereitung zur Ethik ist, und also nur die praktische Befriedigung der Subjectivität als ihr letztes Ziel hat, beruht auch in ihrem Ausgangspunkte nur auf der Erwägung des subjectiven Gefühles und der in ihm stattfindenden Vorgänge, wobei ziemlich noch die äußere Sinneswahrnehmung dem Körperlichen der Objectivität aufgebürdet wird. Nämlich die Seele empfängt durch die Wahrnehmung Eindrücke, welche wörtlich den Wachsabdrücken eines Siegels verglichen werden, und sie wird hiebei passiv in Bewegung gesetzt oder erleidet wenigstens Veränderungen, und das Resultat dieses receptiven Vorganges ist die Vorstellung; hierauf erst wird die Actualität der Seele nachgeholt, indem ein „Sichherablassen“ derselben zur Vorstellung, ein beifälliges Aufdringenlassen, die nächste Stufe sein soll, in welcher als der des Urtheilens sich feste Annahmen von selbst aufdringen und so auf natürlichem Wege Gemein-Begriffe aus der allgemeinen Erfahrung sich entwickeln; hier aber ist noch die

Möglichkeit des Wahren und Falschen, und da unter den Vorstellungen auch Trugbilder sein können, so ist nun erst in dritter Stufe ein festes Kriterium der Wahrheit zu hoffen, welches in der unwandelbaren Ueberzeugungskraft, mit welcher die Seele die Vorstellung ergreift, beruhen soll; so offenbart die nun begriffene Vorstellung sowohl sich selbst, als auch ihren Gegenstand. Und von diesem dritten Stadium, welches eigentlich die triviale Definition der Wahrheit als Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande enthält, erhebt sich nun der kunstmäßige technische Weg der Beweisführung zur vierten Stufe, nämlich zur Wissenschaft. Der Zirkel, welcher bei dieser Stufenleiter darin vorliegt, daß der Begriff auf die Wahrnehmung gestützt ist und wieder die Wahrheit der Wahrnehmung auf den Begriff, wird natürlich von dem Stoiker darum nicht bemerkt, weil der stoische Weise eben selbst jenes ausgezeichnete Subject ist, welches mit stets richtig greifender Ueberzeugung allein die Gabe der Unterscheidung des Wahren und Falschen in sich hat. Andrerseits aber wird ausdrücklich hervorgehoben, daß von jenem Stadium der begriffenen oder begrifflichen Vorstellung an zu immer höheren Begriffen emporgestiegen wird, welche aber sammt der ersten niederern nirgends als in unserem Denken existiren, daher schon Chrysippos den wohlmeinenden Rath gibt, sich von der Macht der unwillkürlichen Bewegungen der Sinneswahrnehmung frei zu machen und die vorläufige feste Annahme des Begrifflichen zu suchen, was bei ihm darum schon sehr stark an die angebornen Ideen hinstreift, und die Principlosigkeit in dem Mißkennen der aristotelischen Energie aufdeckt; doch als Ersatz für ein Princip wird auch hier ein Gleichniß dargeboten, — die vier Stufen der Vorstellung, der beifälligen Seelenbewegung, des Begreifens, und der Wissenschaft, verhalten sich nämlich wie die offen ausgestreckte, einen Gegenstand empfangende Hand, dann die eingebogene Hand, dann die geschlossene Faust, dann die mit der andern Hand umfaßte Faust. Das formal Subjective aber, welches bloß in dem menschlichen Denken seine Existenz haben soll, wird so extrem durchgeführt, daß diese begrifflichen Vorstellungen ausschließlich allein das Unkörperliche sind, und diesem gegenüber alles Factische ohne alle Ausnahme als ein körperliches Sein bezeichnet wird; und dieser antike Nominalismus hat genau schon dahin geführt, daß die Begriffe „Seiendes und

„Etwas" als die obersten allgemeinsten Gattungsbegriffe gelten und hiemit wie in der formalen Logik das Hohlste und Leerste, weil am wenigsten Substanzirte, zum Höchsten gemacht wird. Mit diesem Formalismus hängt es auch zusammen, wenn Chrysippos zwischen dem Gegenstande, dem Sprachzeichen für den Gegenstand, und dem durch dieses Zeichen Bezeichneten unterscheidet, welch' letzteres allein ein unkörperliches, intelligibles sei; daher auf diesem Wege die schöpferische Form des Dinges nun zu einer bloß im menschlichen Denken existirenden Qualität der allgemeinen Materie wird, und die Kategorie der Relation ein vom Belieben des Denkens abhängiges, hiemit objectiv zufälliges, Moment bezeichnet, so daß wir uns bereits ganz auf dem unfruchtbaren Standpunkte der wesentlichen und zufälligen Merkmale der formalen Logik befinden, und es ist erklärlich, daß Chrysippos die Definition in die Angabe des einzeln Eigenthümlichen, nicht aber des Allgemeinen, legt. Derselbe hat auch für das Einzelne einer formalistischen Logik trefflich vorgearbeitet, so z. B. in dem verrückten Einfalle, die Säże in subjectslose und ein Subject habende einzutheilen (z. B. „schreibt" und „Sokrates schreibt"), und er macht mit dem principium identitatis et contradictionis so fürchterlich Ernst, daß er sagt, daß, wenn in Zukunft Etwas, was jetzt ist, auch nicht sein könnte, dann ja eben jener Grundsatz nicht wahr wäre; ebenso bietet für den hypothetischen Schluß, welchen er einer ganz besonderen Beschäftigung werth hielt, die fatalistisch nothwendige Entwicklung aller Dinge eine treffliche Basis im Causalitäts-Grundsatze dar. Daß er auch in grammatischer Beziehung den Wortschatz in die Redetheile und die flexionsfähigen Worte nach Casus, Modus u. dgl. abtheilte, berührt weniger die Philosophie, als leider vielfach die Kulturgeschichte der gelehrten Schulen bis in unsere Zeit herab, da die stoische Grammatik das Original der römischen war, diese aber das Material des nach-antiken Schul-Unterrichtes wurde, und hiedurch der antike Unverstand in grammatischen Dingen nebst dem ertödtenden Formalismus der Stoiker sich forterbte.

Die Physik der Stoiker ist nur in dem Sinne die Vorbedingung ihrer Ethik, daß sie sich den objectiven Organismus des Seienden eben nicht anders denken konnten, wenn ihr Moralprincip bestehen sollte, daher das letztere nicht aus der Betrachtung des objectiven

Seins geflossen ist, sondern umgekehrt der materialistische Pantheismus eine Folge ihres ethischen Principes ist. Es gilt ihnen das Körperliche als das einzige Substantielle, sowie ja auch das concret Erfahrungsmäßige für die Praxis nie ein Unkörperliches ist; so erklären sie alles Factische, z. B. auch Tag, Nacht, Jahr, Monat, Sprache, Urtheil u. s. w., für ein Körperliches, wenigstens in dem Sinne, daß für Alles ein Körper das Bewirkende ist, und sie rüsten nun auch die Körperlichkeit mit der gesammten objectiven Actualität aus. Alles nämlich fließt aus Einer körperlichen Ursache, in welcher die Eine Urkraft liegt, insoferne das Bewegte und das Bewegende, d. h. die allgemeine Materie und Gott, ein und dasselbe Wesen sind; das Active ist also selbst schon ein Materielles, ein Körperliches, von welchem eben nur alles Uebrige abhängt; für diese Auffassung fanden die Stoiker nun schon eine gelegene Vorarbeit bei Heraklit vor, und sie nehmen von ihm jene Materie, welche er als die wirksamste bezeichnet hatte, an, theilen aber derselben noch jene Bestimmungen einer Macht und Herrschaft zu, welche der Einzelne im Handeln über die Objectivität ausüben soll. So heißt die Urkraft bald Feuer oder warmer Hauch oder Aether, bald Verstand oder Vernunft oder Gesetz oder Vorsicht oder Schicksal, was sämmtlich als synonyme Bezeichnung ein und desselben gilt; das Princip der Natur ist dem Stoiker das substantielle Wesen der Welt als Macht über das Einzelne, d. h. der Stoicismus macht die Form zum Stoffe und den Geist zur Materie in objectiver Bedeutung, weil er den Formbegriff als einen gänzlich unsubstantiellen losgetrennt und der abgerissenen Logik zugewiesen hatte. So kann man sich in Betreff dieses stoischen Pantheismus wohl darüber nicht täuschen, daß er eigentlich nur ein roher Hylozoismus ist, welcher ebensogut einen individuellen Zweckbegriff ausschließt, als er, wenn Gott bereits der vernunftgründliche Samen oder der Samen-Vernunftgrund genannt wird, mit jeder orientalischen Emanation sich befreunden kann; und dieses Zugeständniß machen wir den frommen Fanatikern, welche den Pantheismus mit allen Mitteln vertilgen möchten, sehr gerne, daß es auch einen schlechten Pantheismus gebe, und fügen hinzu, daß gerade der Stoicismus ein solcher sei, mit welchem doch schon manche Leute geliebäugelt haben. Jener allgemeine substantielle Bestand der Welt soll auch dem abgeleiteten

Einzelnen gegenüber durch eine Wiederherstellung sich behaupten, indem jenes durch die Urkraft aufgezehrt in den Urstoff zurückkehrt, d. h. eine Weltverbrennung ist die eschatologische Weissagung der Stoiker, unter welchen Chrysippos sich nur dadurch unterscheidet, daß er eine öftere Wiederholung dieses abschließenden Aktes annimmt. In der jeweilig bestehenden Welt aber, für deren Zustandekommen das Feuer zuerst Luft wurde, die Luft dann in Wasser, und dieses in Erde übergieng, entwickelt sich Alles nur nach der allgemeinen Nothwendigkeit, welche der Ausdruck der Unselbstständigkeit des Besonderen und seiner unbedingten Abhängigkeit vom allgemeinen Gesetze ist; und diese in der bindenden Nothwendigkeit begründete Einheit der Welt zeigt sich auch in der stets bestehenden Sympathie des Irdischen und Himmlischen, — eine Auffassung, welche einerseits stets der Eitelkeit der Menschen geschmeichelt hat und daher auch dem stoischen Geckenthume sich empfehlen mußte, und andrerseits bei den Stoikern zu einer etwas verdächtigen Stützung der Divination durch die Theorie führte, indem sie die Vorzeichen als natürliche Symptome des später nothwendig erfolgen Müssenden erklärten. Erscheint hier der Stoicismus selbst im Dienste des Aberglaubens, so benützt er auch eine eigenthümliche Anschmiegung an die Volksreligion zum Schutze und zur Vertheidigung der Philosophie; die Stoiker nämlich suchen in der griechischen Götter- und Heroen-Sage zunächst die Einheit des Urwesens aufzuweisen und concentriren daher ihren Pantheismus in den Zeus-begriff, dann aber ordnen sie diesem Einen die Einzelngötter unter, wobei Apotheosen der vier Elemente und Erklärungen der Gestirne als wohlthätiger Wesen, von welchen der Schritt zu den Heroen als Wohlthätern der Menschen nicht ferne lag, ein besonderes Motiv waren; oft mit dem größtmöglichen etymologischen Unsinne und grammatischen Spielereien, welche aber mit der frivolsten Zuversicht vorgebracht werden, trieben sie so die allegorische Deutung der Mythologie; und wenn Zeno in Bezug auf das homerische Volks-Evangelium sagt, daß bei Homer das Eine schon der Wahrheit entspreche, Anderes aber in Accomodation an die gewöhnliche Meinung geschrieben sei, so sehen wir, daß die Technik der allegorisch-dogmatischen Exegese eigentlich schon damals in ihren Grundzügen fertig war.

Die menschliche Seele nun ist in dem Leibe völlig in gleicher

Weise wie Gott in der Welt das Leitende und Bewegende, während sie ebenfalls ein Körperliches, und zwar auch ein Feuriges oder ein warmer Hauch, ist; sie stammt aus dem göttlichen Urfeuer, ja sie ist, wie sich Chrysippos schon ganz neuplatonisch ausdrückt, an dem Ur-Lichte angezündet und kehrt wieder in dasselbe zurück; Kleanthes nahm an, daß die Seelen der Menschen bis zur Weltverbrennung getrennt vom Leibe fortbestehen, Chrysippos aber fand schon rathsamer, dieß nur auf die Seelen der Weisen, d. h. natürlich der stoischen Philosophen, zu beschränken. Für diese gleichfalls hylozoistische Grundkraft der Seele, welche aber ebenso wie Gott mit Vernunft ausgerüstet ist und die fünf Sinne nebst der Sprache und Zeugungskraft als sieben abgeleitete Kräfte wie Polypen-Arme in den Körper aussendet, ist aber nun durch ihre Zusammengehörigkeit mit dem Welt-Lenkenden alle Freiheit aufgehoben, und für den Weisen kann sich auch eigentlich ein Zweifel in Betreff der Willens-Freiheit gar nicht ergeben, denn er hat sich schon in Identität mit der totalen Natur und deren Gesetz gestellt; und wo bei den Stoikern diese Frage über das Zusammenbestehen der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit etwa in der Polemik mit den Akademikern zu beantworten ist, wird die Auskunft ertheilt, daß die Vorsätze der Menschen ebenfalls schon in das Schicksal als Mittelursachen aufgenommen seien. Es geht hier ähnlich wie mit dem Bösen; denn diese beiden Fragen über die Willensfreiheit und über das Böse werden hier stärker als bisher hervorgerufen, während sie beide strenge genommen für den Stoiker, welcher schon ein Weiser ist, keinen Sinn haben; daran zeigt sich eben der Hauptfehler in der stoischen Grundanschauung. Eine Apotheose der auf sich selbst angewiesenen Subjectivität ist es, welche den Stoicismus an die frühere Doctrin der Antistheneer anknüpft, und insoferne dieser ideologische Subjectivismus nun auch dem objectiv Kosmischen genügen will, was Antisthenes verschmäht hatte, nun aber durch die platonisch-aristotelische Philosophie als unabweisbar erschien, so wird jetzt die unbedingte Herrschaft des Subjectes kurzweg auf eine kosmische Urmaterie hinaufgesteckt, und hiedurch nicht nur der Begriff der Entwicklung zerknickt, sondern auch der Conflict zwischen der Herrschaft des All' und des Menschen-Individuums begründet; für die Lösung desselben liegt aber eigentlich nur die volle nackte Consequenz vor, daß im vollendeten

Menschen=Subjecte des Weisen, welcher schlechthin sich selbst genügt und sich wahrhaft als pantheistisches Ich ergreift, von einem derartigen Zwiespalte eben deßwegen gar keine Rede sein kann; und nun bloß darum, weil die Menschen in der Wirklichkeit dieses Ideal nicht sind, und, wie die Stoiker selbst zugestehen, der wahrhafte Weise doch noch nie existirt hat, ist der Stoicismus zu Zugeständnissen genöthigt, denen es, weil sie nur Zugeständnisse sind, an aller principiellen Basis gebricht. Die bequeme Ruhe des Doctrinarismus, dessen Ideal, wenn es das Wirkliche wäre, uns allerdings einer jeder sittlichen Mühe und wissenschaftlichen Forschung überheben würde, fühlt sich auch hier durch die factische Wirklichkeit höchst unangenehm gestört (daher die Veranlassung zu einer Verquickung des Stoicismus mit der Akademie), und der Doctrinär redet sich daher gerne selbst in die schmeichelnde Fiction hinein, daß das Nicht=ideale oder das der Ideologie selbst Widersprechende doch eigentlich nicht existire. So wird namentlich in Betreff des physischen und sittlichen Uebels eine Theorie aufgestellt, welche der gemüthlichen Ruhe und dem subjectiven Hochmuthe in gleichem Maße fröhnt, und daher bei sentimentalen Pharisäern immer wieder vorkommt. Das physische Uebel wird durch den Fatalismus leicht wegdisputirt, da z. B. Krankheit und Schmerz mit Nothwendigkeit aus vorhergehenden Ursachen entstehen und in diesem Zusammenhange mit der allgemeinen Nothwendigkeit keine Uebel sein können; das sittliche Uebel wird theils durch beliebte Gleichnisse zugestanden, da zum Lichte der Schatten, und zur Harmonie die Dissonanz gehöre, u. dgl., theils aber bemerkt, daß es eben darum nur um des Guten willen da sei, und daher in dem „nachfolgenden Willen" der Vorsehung liege, und daß es im Zusammenhange mit dem Ganzen doch eigentlich ein Gutes sei; die ungleiche Vertheilung endlich der irdischen Glückszustände an sittlich Gute und Böse fordert hier nicht zur individuellen Thatkraft auf, daß Jeder aus dem Vorhandenen das Beste mache, sondern nährt nur die bequeme Suffisance des Weisen, welcher die volle Tugend schon fertig zu besitzen glaubt, um sich nur in dieselbe einhüllen zu dürfen, und sich so für jene merkwürdige Persönlichkeit hält, welche, während sie ein Unglück betrifft, doch von demselben nicht betroffen wird. Ebenso leichtfertig wird neben Gott oder das Schicksal, welches allerdings der letzte Grund des Handelns sei, die menschliche Freiheit in

der Herrschaft über die Begierden hingestellt; denn nur daß diese da sind, sei Schicksal, für die einzelne Handlung aber seien wir frei. So ist die stoische Ethik, insoweit die volle Consequenz der einseitigen Grundanschauung ausgesprochen wird, höchst einfach; denn die vernunftgemäße Thätigkeit der Seele, das höchste Gut, ist, daß sie in ihrem Selbsterhaltungstriebe das ihrer Natur Gemäße übt, dieß aber ist ja das mit dem Weltganzen Uebereinstimmende; so ist der sittliche Grundsatz der Stoa das „in Uebereinstimmung leben", gleichbedeutend mit dem „in Uebereinstimmung mit der Natur leben", wobei das Wort „Natur" sowohl von der individuellen Seele als vom Weltganzen gilt, denn die erstere hat keine andere Natur als das letztere. In diesem Sinne hat das Gute allein unbedingten Werth und unterscheidet sich von dem Nicht-Guten nicht durch einen Gradunterschied, sondern der Art nach, da Jedes mit der Natur entweder übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, und ausdrücklich wird gesagt, daß Nichts, was nicht gut ist, durch eine Beziehung oder ein Inverhältnißsetzen gut werden könne; dasjenige hingegen, was außer aller Beziehung zur Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Natur steht, ist das Gleichgültige. So ist hier der Entwicklungsproceß annullirt, und außerdem, während doch nur durch ein Zugeständniß an die Wirklichkeit von einem Nichtübereinstimmenden die Rede ist, durch den Begriff des Gleichgültigen die formale Losreißung des tugendhaften Weisen vom Reichthume der Wirklichkeit bekräftigt. Jene Uebereinstimmung aber hat nur die Bedeutung einer erkennenden Selbstbestimmung zur Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz, und ist hiemit Sache der Vernunft; es gibt hier keine Tugend der Gewöhnung mehr, sondern nur ein Wissen des Zusammenhanges mit dem Weltganzen. Darum wird die Unabhängigkeit von den Affecten eine der vorzüglichsten praktischen Vorschriften der Stoa, da die Affecte sämmtlich als etwas Irrthümliches und Verkehrtes bezeichnet werden; ja Kleanthes sprach eigentlich die wahre Consequenz aus, daß die Lust gar nicht naturgemäß sei, und diese stoische Apathie wird dann in pikanten Sentenzen vielfältig ausgesprochen (z. B. daß, wenn der Weise Schmerz fühlt, er doch dabei nichts leidet, u. dgl.). Dieses ideelle Moment einer wissentlichen Unterwerfung unter das Allgemeine führt hier zur Hervorhebung der Gesinnung, ohne welche einzelne Handlungen gar nicht

tugendhaft sind, wenn sie auch objectiv gut wären, und die Gesinnung des Handelnden wird hier scharf dem bloßen Erfolge gegenübergestellt; aber bei den Stoikern ist eben die Gesinnung selbst nur wieder formal Sache des Denkens, und einerseits fehlt daher der Zusammenhang zwischen Gesinnung und That, und andrerseits wird sie zu einem Privilegium des Weisen, welcher einen subjectiven Freibrief hat, auch gegen das Sittlichkeitsgefühl der Menge zu verstoßen, und, wie es ausdrücklich heißt, der Weise darf, wenn er es für gut findet, auch Päderastie treiben, denn der Weise hat den wahren Maßstab des Guten in sich, und was der Weise als solcher thut, ist wohl gethan. Durch diesen Determinismus der Form wird nun jede reale Mittelstufe aufgehoben und, sowie es zwischen Tugend und Schlechtigkeit kein Mittleres geben soll, so wird auch der Weise dem Thoren derart schlechthin gegenübergestellt, daß keiner von beiden irgend an dem anderen Theil hat; der Weise allein ist der Beste in jeder Beziehung, er ist Dichter, Redner, König, kurz Alles in Allem allein, — eine ideologische Hyperbel, welche Horatius in der bekannten Stelle trefflich carikirt, indem er den Weisen daran erinnert, daß er zuweilen auch einen Schnupfen bekommen kann. Uebrigens haben wir hier vollständig schon den Grundsatz, daß, wer nicht Stoiker ist, ein Ketzer des Wissens und ein Ketzer der Ethik ist — „Irrthum ist Sünde" —. Insoweit nun hat die stoische Ethik, so einseitig sie ist, und so sehr sie vergißt, daß die Menschen Menschen sind, doch Methode, und es besitzt diese Ideologie nicht weniger als z. B. die eleatische Einseitigkeit ein philosophisches Motiv, widrig aber wird die Moral des Stoicismus, sowie sie mit dem bloßen Zugeständnisse und daher Halbheit der Begründung in die factische Wirklichkeit eingehen will, denn ein Verwirklichungsproceß der Tugend paßt doch allerwege nicht zu einem Ich-Pantheismus. Wenn auch Aristo die Ausschließlichkeit des Einen Guten consequenter hervorhob, so ließen sich die übrigen Stoiker eine Unterscheidung innerhalb des sogenannten Gleichgültigen abnöthigen, welche allen Halt der stoischen Subjectivität verrückt; sie nahmen nämlich Einiges unter dem Gleichgültigen, z. B. Gesundheit, als ein dem Leben Angemessenes an, ja sie lassen, da sie auf geschehene Aufforderung auch nicht Einen Menschen namhaft machen können, welcher das Ideal des stoischen Weisen realisirt habe, sogar einen Fortschritt als Annäherung zum Ideale zu,

und indem sie hiedurch einerseits dem sehnsüchtigen Zuge des Platonismus und Neuplatonismus sich nähern, versinken sie andrerseits in ein unbestimmtes Moralisiren, wobei namentlich die Unterscheidung in vollkommne und mittlere Pflichten, d. h. jedenfalls bindende und bedingt geltende Gebote theils direct jesuitisch sich gestaltet, theils allen rhetorischen Gemeinplätzen erwünschte Gelegenheit darbietet. Eine gewisse Consequenz liegt darin, wenn bei solchen Moral-Predigten der Selbstmord als höchste Bethätigung der Freiheit eine große Rolle spielt, denn der stoische Weise ist allerdings kein Mensch, er ist kein Weltkind, und für die Leute des gemüthvollen Hochmuthes wäre es in der That rathsamer, daß sie sämmtlich sobald als möglich aus dem irdischen Jammerthale sich zurückzögen. Uebrigens enthält die stoische Subjectivität, abgesehen von ihrer ideologischen Einseitigkeit und moralisirenden Halbheit, doch einen Zug des sokratisch Allgemein-Menschlichen, insoferne das allgemeine vernünftige Handeln Sache des allgemeinen Menschen-Subjectes wirklich ist, und es wird in dieser Beziehung im Gegensatze gegen die Engherzigkeit des antiken Politismus eine Gemeinschaft aller Menschen anerkannt und der völlig kosmopolitische Ausspruch gethan, daß alle Menschen Brüder sind, ja es wird sogar ein Anlauf dazu genommen, die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen, insoferne sie Rechts-Subjecte sind, zu betrachten, — aber der Doctrinarismus tritt auch da hervor, indem die Einen der Stoiker doch wieder Staats-Ideale aufstellen, Andere hingegen von aller staatlichen Bethätigung, sowie vom Familienleben im Interesse der Selbstständigkeit abrathen; ächt stoisch aber ist es, daß jene allgemeine Brüderschaft eigentlich doch nur auf die Weisen beschränkt ist, denn, wird gesagt, wenn ein Weiser auch nur den Finger bewegt, so nützt dieß allen übrigen Weisen; ja einen etwas stark hierarchischen Beigeschmack hat es sogar, wenn Chrysippos dieß Verhältniß der Brüderschaft so faßt, daß die Weisen mit den Göttern einen Staat bilden, dessen gemeinsames Gesetz die Vernunft ist.

Der Epikureismus.

Ein Zeitgenosse des Stifters der stoischen Schule war Epikuros, geboren i. J. 342 wahrscheinlich in Samos, durch seinen Vater aber

dem attischen Demos Gargettos angehörig; er kam etwa achtzehnjährig nach Athen, wo er den Akademiker Xenokrates hörte, als dessen Schüler er aber nicht bezeichnet sein wollte, da er sich gerne einen Autodidakten nannte. Nachdem er kürzere Zeit in Mitylene und Lampsakus lehrend aufgetreten war und dort vielleicht vergeblich versucht hatte, eine Schule zu gründen, kaufte er in Athen die berühmt gewordenen Gärten, wo er, etwa von dem Jahr 307 an, in Gemeinschaft mit seinen Brüdern, Freunden und Schülern ein heiteres sociales Leben führte und Haupt einer später weitverbreiteten Schule wurde. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, stellte aber die Resultate seiner größeren Werke in Compendien zusammen, welche er seinen Schülern förmlich zum Auswendiglernen gab, wodurch er einerseits die schulmäßige Richtung seiner Zeit beurkundet, und andrerseits ein äußerst strenges Zusammenhalten seiner Schüler veranlaßte; er starb i. J. 270. Von seinen drei hervorragendsten Schülern Metrodoros, Polyänos und Hermachos war der letztere sein Nachfolger im Lehramte. Es erhielt sich die epikureische Lehre ihrer ganzen Anlage nach sehr rein, und nahm weder anderweitige Ansichten auf, noch auch wurde sie von eklektischen Richtungen beigezogen, sondern vielmehr von allen übrigen Sektenbildungen nur bekämpft. Hervorragende Epikureer des ersten Jahrhunderts v. Chr. sind Zeno, welchen Cicero in Athen hörte, und Phädrus, dessen Werk über die Natur der Götter in dem gleichnamigen Cicero's benützt ist, sowie Philodemos. Für uns ist bei dem Verluste ursprünglicher Werke außer späteren Berichten eine Hauptquelle der epikureischen Philosophie das Lehrgedicht des Römers Titus Lucretius Carus „über die Natur der Dinge"; Lucretius, welcher von 95 — 52 v. Chr. lebte, hat in diesem Werke wahrscheinlich Epikur's Bücher „über die Natur" als Original vor sich gehabt, und dasselbe mit sehr gewandter Versification verarbeitet.

Wenn schon zur Zeit des Augustus der Ausdruck „Schwein aus Epikur's Heerde" so gebraucht wird, daß dessen Bedeutung als allgemein zugestanden vorausgesetzt wird, so dürfen wir daraus nur schließen, daß Leute, welche in üppigem Sinnengenusse das Höchste fanden, sich auf die Autorität Epikur's beriefen; ob mit Recht, läßt sich bei der dilettantischen Oberflächlichkeit jener Zeit von vornherein bezweifeln, daß aber wirklich mit Unrecht, das zeigt die nähere Kenntniß der

epikureischen Philosophie selbst; und jener Thiername gehört daher den Mitgliedern der Heerde als Menschen überhaupt, und nicht als Anhängern einer philosophischen Sekte an. So ist auch der ganze Anekdotenschatz von Scheußlichkeiten, welche über Epikur berichtet werden, soweit sie dessen Person betreffen, gänzlich unwahr, und soweit sie seine Philosophie betreffen, nur eine auf Unwissenheit und Intoleranz beruhende Entstellung und Uebertreibung eines allerdings principiellen Punktes in Epikur's Lehre, welche die Stoiker zum Behufe der Polemik gerne in ein Zerrbild verwandelten, die Kirchenväter aber zur verabscheuungswürdigsten Quelle aller Unsittlichkeit des späteren Alterthumes stempelten.

Der Epikureismus hat die gleiche Tendenz wie der Stoicismus; auch er will zu einem vollendeten praktischen Leben führen, nur sieht er hiezu das Mittel nicht in der abstracten Selbstübereinstimmung des Subjectes, sondern erkennt an, daß das menschliche Handeln innerhalb der sinnlichen Aeußerlichkeit sich bewegen muß, und er hat daher das in der Vielheit der Sinne lebende Subject vor Augen. Als Aufgabe der Philosophie wird bezeichnet, daß sie den Menschen durch Erkenntniß glücklich machen soll, indem sie ihn von kindischer Furcht vor der Natur und von den Stürmen der Affecte befreit; dieses praktische Ziel der Herbeiführung der Glückseligkeit macht durch das vorwaltende Motiv der Ruhe den Epikureer zu einem Feinde der Vielwisserei und gelehrter Forschung, daher auch die Physik Epikur's gar nicht Naturforschung sein, sondern nur zur Aufklärung dienen will. So hat die Beibehaltung der schulmäßigen Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik, Ethik bei Epikur dieselbe Bedeutung wie bei den Stoikern. Aus dem Gebiete der Logik fällt die specielle Dialektik hier als unnütz weg, da es sich nur um Feststellung eines Kriteriums für das Wissen handelt, von wo aus dasselbe zum Behufe fester Lebensüberzeugungen fortschreiten kann. Mit gänzlich formaler Abtrennung nannten die Epikureer die Erkenntnißlehre in diesem Sinne einer festen Regel die Kanonik. Steht die aristippische Auffassung fest, daß die Subjectivität nur innerhalb des Aeußerlichen das Streben nach Glückseligkeit verwirklichen kann, so verfährt der Epikureismus consequenter, als der Stoicismus, wenn er ausdrücklich und ausschließlich die Wahrnehmung als Kriterium des Wissens bezeichnet, und dabei hervorhebt, daß man sich auf die Vernunft

als eine selbst aus der Wahrnehmung erst abgeleitete nicht berufen könne; der Sinn als solcher irre nicht, und die öftere Wiederholung des Sinnes-Eindruckes gibt vermittelst des Gedächtnisses von selbst den vorläufigen Begriff; ein Streben nach Definition aber sei so unnöthig, als die Syllogistik, denn es sei nur erforderlich, daß unsere Meinung durch wiederholte Wahrnehmung beglaubigt werde, wobei jede einzelne Wahrnehmung die Function eines bestätigenden oder widerlegenden Zeugen hat. Das Gebiet der Meinung nämlich wird auch hier als jene zweideutige Macht, in welcher Wahrheit und Irrthum liegen kann, gefaßt, und so allerdings die protagoreische Consequenz, daß Jedem Jedes wahr sei, wie er es empfinde, vermieden, hingegen ist eben jene Irrthumsfähigkeit bei Epikur in gar nichts begründet; denn wenn gesagt wird, daß die von den Gegenständen ausströmenden Bilder, durch welche, wie wir sogleich sehen werden, die Wahrnehmung vermittelt wird, bei Einem Dinge aus verschiedenen Ursachen verschieden sein können, so läßt sich noch zweifeln, was plumper und roher sei, ob die unerklärte Annahme der Irrthumsmöglichkeit, oder eine derartige Erklärung; mit einer wahren Faulheit der Dialektik eilte Epikur über solche Fragen weg, um nur durch irgend plausible Gemeinplätze zu den praktisch beseligenden Vorschriften zu gelangen. Aber man sieht, einen schulmäßigen Zuschnitt mußte die Sache doch bekommen, und es wird daher eine Fundamentaldisciplin als Regel in Behandlung des Wissens aufgestellt, wenn sie auch aller Speculation völlig baar und ledig ist.

Die Physik soll völlig ebenso wie beim Stoicismus nur eine Weltansicht aufstellen, mit welcher sich die praktische Tendenz der Ethik verträgt; hier demnach handelt es sich um eine Auffassung des concreten Seins, welche den Zweckbegriff einer inneren Nothwendigkeit der Dinge und den Glauben an ein Uebernatürliches in denselben oder den Aberglauben wegräumen kann; denn all' Derartiges stört den Genuß der Ruhe und die Ruhe des Genusses. Die Tendenz ist auch hier eine Physik, welche den Menschen zum befriedigten Herren der Aeußerlichkeit und der Affecte machen kann; darum namentlich wird gegen alle Ideologie polemisirt und gezeigt, daß Jedes von selbst ohne Hinblick auf einen andern Zweck so geworden sei, wie es sich uns darbietet. Kein naturwissenschaftliches oder überhaupt speculatives

Interesse liegt dieser Physik zu Grunde, sondern ausschließlich nur der Zweck des Aufklärens zum Behufe des ungestörten Handelns; darum gelten dem Epikur auch die verschiedensten Erklärungswege Eines Factums ganz gleich, wenn er nur seinen in Bezug auf die Natur destructiven Aufklärungszweck erreicht. Auch Epikur nun findet für einen solchen Zweck eine passende physikalische Anschauung aus früherer Zeit schon vor, und wie die Stoiker an Heraklit, so und noch mehr lehnt sich Epikur an Demokrit an, benützt aber, mit Weglassung aller metaphysischen Fragen in Betreff des Nichtseins, des Leeren u. dgl. nur den handgreiflichsten Atomismus seines Vorbildes. Auch in dem Grundsatze, daß es nur Körperliches gibt, und die Eigenschaften ein abstractes Zufälliges sind, begegnen sich Epikureer und Stoiker freundnachbarlichst; nur ist die demokritische Sensual-Theorie den ersteren, der heraklitische materielle Pantheismus den letzteren zweckdienlicher. Von der Basis an, daß es eine unveränderliche Körperlichkeit, welche aus unendlich vielen, an Gestalt, Größe und Schwere verschiedenen Atomen besteht, und hiezu einen leeren Raum geben müsse, wiederholt sich hier, was wir oben schon bei Demokrit, dort nur origineller und darum folgenreicher sahen; hiebei wird aber hauptsächlich nur das Gebiet der Astronomie und Meteorologie besprochen, weil hieran der zu bekämpfende Aberglaube zumeist sich anschließt, ausführlicher hingegen wird von der Sinnes-Wahrnehmung der Seele, welche natürlich selbst aus den feinsten feurigen Atomen besteht, gehandelt; und hier soll durch die entschiedene Behauptung der Vergänglichkeit der Seele das bestimmende Motiv der Todesfurcht beseitigt werden, da der Tod nie ein Uebel sein könne, denn ist der Tod da, so sind wir nicht da, und umgekehrt (also auch hier Aufhebung der Continuität selbst der Verhältnisse eines Menschen-Lebens, welche selbst abgesehen von Fortdauer oder Nichtfortdauer der Seele den Tod mit dem Leben in Verbindung setzen). Sowie bei den Stoikern die ebenfalls aus feurigem Aether bestehende Seele das Attribut der Vernunft hat, so ist es auch bei Epikur die vernünftige Seele, welche die Wahrnehmungen hat und im praktischen Wollen sich ausspricht, ja sogar von der dem Leibe näher liegenden Seele so verschieden sein kann, daß sie heiter und ruhig ist, während jene Schmerz empfindet. Ob und wie dieser Dualismus mit den übrigen Annahmen zusammenstimme,

kümmerte einen Epikur natürlich wenig. Die Sinneswahrnehmung nun dieser Seele ist mit den Gegenständen selbst dadurch vermittelt, daß von der Oberfläche der letzteren unablässig Bilder abströmen, welche unsere Sinne afficiren, — eine Theorie, welche in der widerlichsten Rohheit durchgeführt wird, denn z. B. daran denkt diese Unphilosophie gar nicht, zu erklären, warum denn jetzt plötzlich alle Qualitäten der Körper, welche aus qualitätslosen Atomen bestehen, im empfindenden Subjecte liegen sollen, oder soll in einer Geschichte der Philosophie z. B. das berichtet werden, daß die Vorstellung eines Centauren dadurch entsteht, daß in der Luft das von einem Menschen abströmende Bild mit dem von einem Pferde ausgehenden sich vereinigt? Wenn solcher Blödsinn mit solcher Frechheit des Doctrinarismus nicht in dem Gehirne eines Griechen entstanden wäre, würden Tausende gar nicht davon gesprochen haben. Von einem solchen Standpunkte aus wird nun der Aberglaube bekämpft und die Entstehung der Götter aus Traumbildern und aus Furcht vor größeren Naturereignissen nachgewiesen; aber doch aus dem Vorhandensein des Begriffes der Gottheit unter allen Menschen auf eine göttliche Existenz geschlossen, ja selbst ausdrücklich die unerschöpfliche Vielheit von Göttern hervorgehoben, dieselben aber von der Vermenschlichung in Gestalt und Verweltlichung in Ort zu befreien gesucht, indem die Götter mit der ätherischsten Gestaltung in den leeren Zwischenräumen der Welt thronen und dort nur in der großartigsten Ruhe lebend keinerlei lenkenden Einfluß auf die Welt oder die Menschen ausüben, da sie eben hiedurch in die Endlichkeit und Leidenschaftlichkeit herabgezogen würden.

Die behagliche Ruhe nun ist das Ziel der Ethik, in deren Dienste bei Epikur alles Uebrige, was einer Speculation wenigstens ähnlich ist, steht; die Ruhe des Weisen ist das gleiche Motiv der Stoa und des Epikureismus, welch' letzterer aber sie innerhalb des Sensualen sucht. So wird unmittelbar davon ausgegangen, daß die sinnlichen Eindrücke entweder Lust oder Schmerz erregen, deren erstere von allen Wesen als das Gute angestrebt, letzterer von Allen als das Uebel gemieden wird; der Mensch aber, im Besitze einer vernünftigen Seele, soll mit Vernunft nach dem Guten streben. Dieses individuelle Princip der Empfindung ist es, durch welches die epikureische Lehre

mit der der Kyrenaiker zusammenhängt, und welches mit Beiziehung des Kosmischen auf den Atomismus führte, denn alle Allgemeinheit muß bei der Atomistik, sowie beim Sensualismus consequenter Weise nur in der abstracten Möglichkeit eines zufälligen Zusammentreffens beruhen. Durch das Motiv der allerdings formal losgetrennten Vernunft aber ergibt sich für das Streben nach dem Guten ein wesentlicher Unterschied der epikureischen Lustlehre von der aristippischen. Da nämlich jede positiv sinnliche Lust im Zusammenhang mit dem Bedürfnisse und der Bedürftigkeit, durch welche sie sich meldet, ein Moment des Schmerzes in sich enthält, der Schmerz aber gerade durch die Vernunftthätigkeit in jeder Weise ferngehalten werden soll, so ist die ungestörte Ruhe der negativen Schmerzlosigkeit das Ziel der epikureischen Ethik, durch welches dieselbe, ähnlich wie die Logik, über das schlechthin Momentane eines protagoreischen Flusses der äußeren sinnlichen Lust hinausgelangt, und in dem Begriffe der beständigen Dauer dieser Lust der Ruhe ein Intelligibles enthält, welches seinerseits selbst an den Stoicismus streift. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß jene umfassende Lust die wahre sei, welche durch Erinnerung und Erwartung die Vergangenheit und die Zukunft mit der Gegenwart vereinigt, und Epikur will nicht das concrete Ding selbst, welches die Lust erzeugt, sondern er will die Lust als eine von der vernünftigen Seele in sich selbst mit Bewußtsein erzeugte. Aber insoferne diese vernünftige Thätigkeit bei Epikur philosophisch völlig grundlos neben dem Sensualen steht, und der Ausgangspunkt doch in der sinnlichen Weltlichkeit liegt, und die positiv leibliche Lust, wenn auch deren Vergänglichkeit anerkannt wird, doch als das unabweisbare Mittel und ursprüngliche Quelle der höheren umfassenden Lust erscheint, so wird eine richtige Benützung dieses Mittels die einzig mögliche praktische Verwirklichung des Zweckes der Ethik sein müssen, und die Nüchternheit eines berechnenden Verstandes wird als jene Eigenschaft der Seele empfohlen, welche das Leben angenehm macht; die Lust zu fliehen, um dem mit ihr verbundenen Schmerze zu entgehen, und selbst den Schmerz zu suchen, um die daraus fließende Lust zu genießen, das ist der Standpunkt eines ethischen Calculs, nach welchem alle Fehler als gleich erscheinen, weil sie sämmtlich nur Rechnungsfehler sind. So ist es also auch beim Epikureismus nur ein Formales, durch welches die

Festigkeit der geistigen Lust erreicht wird, und es ist nur der Weise, welcher sie erreichen kann; in dem philosophischen Motive demnach stimmen epikureische und stoische Lehre auch hier wieder überein, nur hat die erstere die Möglichkeit, atomistisch die individuellen Anlagen des Einzelnen in jenem Calcul zu benützen, und es wird auch ausdrücklich bemerkt, daß die Abgrenzung von Lust und dem ihr folgenden Schmerze von der Constitution des Leibes abhänge. Die einzelnen praktischen Vorschriften, in welchen auch die auf die Tugendübung folgende Lust in die Befreiung von Unruhe, Furcht und Schmerz gelegt wird, enthalten sämmtlich das Ziel jener Unabhängigkeit, welche mit Benützung des Sinnlichen gesucht wird; und in diesem Sinne sagt Epikur, daß es besser sei, mit Vernunft unglücklich zu sein, als ohne Vernunft glücklich. Die natürlich systemlos atomistisch gegebenen Rathschläge dienen auch hier der Darstellung des Weisen, welcher weder als cynischer Bettler leben, noch nach Liebesgenuß oder Geldbesitz stürmisch jagen soll, sondern, wenn er den Genuß richtig zu benützen weiß, bei Wasser und Brod das Leben der Lust führen kann. Mit dieser epikureischen Subjectivität steht es im Einklange, daß auch hier der Sinn für politische Formen des Zusammenlebens der Menschen in den Hintergrund tritt, denn Epikur betrachtet die Gesetzgebung nur als eine Sache der Convenienz zur Sicherung des Weisen in seinem ruhigen Genusse, und aus demselben Motive der größeren Ruhe zieht er die monarchische Staatsform den übrigen vor, da sie der weichlichen Unthätigkeit der Einzelnen mehr genüge, wohingegen der Stoiker in seiner Selbstübereinstimmung mehr einen starren republikanischen Sinn zeigt. Auch der Kosmopolitismus als Folge der hervortretenden allgemeinen Subjectivität nimmt hier bei den Epikureern mehr die sinnlich angenehmere Form eines heiteren Zusammenlebens und einer geselligen Freundschaft an, und von dieser Seite her wurde der Epikureismus sicher ein Element des socialen Lebens im späteren Alterthume, in welchem die politischen Formen gebrochen waren.

So hat der Epikureismus speculativ ebensowenig Verdienst und Werth, als der Stoicismus, für die praktische Verwirklichung aber appellirt die stoische Ideologie doch wenigstens an das Edlere und Höhere im Menschen, während die epikureische Sensual-Lehre zunächst durch ihr Motiv der Ruhe, d. h. der Faulheit, leicht eine Versumpfung

zur Folge haben kann, und dann auch dem atomistisch individuellen Gutdünken es anheim gibt, daß der Einzelne eben doch durch die größtmögliche Assimilation von Genüssen jene Ruhe des Weisen zu erreichen hoffen kann, d. h. die Praxis des epikureischen Weisen setzt zu sehr ein Motiv in Bewegung, welches jedenfalls in seiner Einseitigkeit das Unedlere und Niedrere im Menschen ist. Ist demnach die Lehre Epikur's als Schulphilosophie vor den gehässigen Vorwürfen, die ihr gemacht wurden, zu schützen, so ist andrerseits anzuerkennen, daß sie dem concreten Menschen mehr Gelegenheit zum Mißbrauche darbietet, doch mit dem Bemerken, daß in Menschenhänden Alles mißbraucht werden kann und Alles mißbraucht wurde.

Der Skepticismus und die neue Akademie.

Die nämliche subjectiv praktische Richtung, welche dem Stoicismus und Epikureismus zu Grunde liegt, führte auch dazu, daß alles theoretische Interesse als solches mit Bewußtsein aufgegeben und überhaupt die Möglichkeit einer Befriedigung desselben bekämpft wurde, um die Ruhe des Weisen ausschließlich praktisch in ungestörter Sorglosigkeit verwirklichen zu können; und der angeborne Rhetorismus der griechischen Cultur ist es, welcher auch hier beigezogen wird, um selbst diese Richtung zu einer schulmäßig doctrinären zu gestalten. Bezeichnend aber für die große Wirkung der sokratischen Philosophie, welche von dem poetisch Kosmogonischen zum allgemein Menschlichen zurückgekehrt war, müssen wir es finden, daß auch die Schule der Skepsis sich auf Sokrates beruft und die richtige Auffassung des sokratischen Nicht-wissens zu besitzen glaubt, ohne die großartige Einseitigkeit zu bemerken, welche sie dadurch begeht, daß sie gerade auch für das Gebiet des Handelns auf das Wissen verzichtet und hiefür nur den rein subjectiven Maßstab der Wahrscheinlichkeit übrig läßt. Alsbald nach ihrem ersten Auftreten wird die Skepsis von den Akademikern aufgegriffen, welche ohnedieß schon, wie wir oben sahen, theils die platonische Ideenlehre in die Mystik gezogen, d. h. für das Wissen aufgegeben, theils sich auf die ethischen Fragen geworfen hatten; und so wird im Schooße der Platoniker selbst die antikste Gestaltung der

Philosophie, nämlich der künstlerisch plastische ideale Objectivismus desavouirt, indem eine Probabilitäts-Moral, das Zerrbild der sokratischen Ethik, als Rest übrig bleibt. Nur also insoweit Sokrates und die hierin mit ihm verwandte Sophistik dem früheren kosmogonischen Wissen der Griechen das ethische Gebiet zur Seite stellten, ist die nunmehrige auf Skepsis beruhende Moral eines Pyrrho und der neuen Akademie mit Anerkenntniß ihrer doctrinären Einseitigkeit auf das sokratische Princip zurückzuführen und in dieser Beziehung dem Stoicismus und Epikureismus parallel zu stellen. Andrerseits aber kann nicht genug hervorgehoben werden, daß es nur ein Verzicht auf das Wissen im Dienste der trivialsten Ethik des Calculs ist, daß also nicht jene methodische Form des Zweifels, welche zum Wissen führt, hier als Motiv vorliegt; wir befinden uns hier nicht im Stadium des Anfanges der Speculation, sondern in dem der tiefsten Fäulniß und Verkommenheit. Nur eine prunkende moderne Schulweisheit, welche entweder in gewissen Anschauungen befangen ist oder gar mit Bewußtsein sich in den Dienst derselben gestellt hat, kann mit dem beliebten Construiren Eines Fadens der Geistesgeschichte dazu gelangen, die Skepsis als erste wahre Philosophie zu bezeichnen. Ja wohl, den Erfolg hat der Skepticismus, daß, nachdem man sich das Wissen und Forschen aus dem Kopfe wegdisputirt hat, man mit aller Gemüthlichkeit Glaubens-Mystiker sein kann; so haben die Franzosen des 17. Jahrhunderts — natürlich Bayle ausgenommen — auch den Skepticismus verstanden und ausgeübt, und so bereitet auch dieser antike Skepticismus den phantastischen Ueberreiz des Neupythagoreismus und Neuplatonismus vor. Die Auffassung des Plotin und seiner Lehre aber, welche durch Hegel und den ihm selbst tief einwohnenden Neuplatonismus, sowie durch die neuplatonischen Jung-Fichtianer der Jetztzeit Mode geworden ist, wird wohl auch mit der Zeit einer größeren Verbreitung des Historismus Platz räumen müssen. Somit betrachten wir denn nun diese Methode der Fäulniß der Philosophie etwas näher.

Ein Skepticismus in gewissem Sinne liegt schon in der Sophistik, ja selbst bereits bei den Eleaten vor, aber bei den letzteren sollte er nur die Sinneswahrnehmung in ihrer Irrthumsfähigkeit aufweisen, und bei den ersteren diente er der Bethätigung der subjectiven Redefertigkeit; hingegen mit Bewußtsein beabsichtigt und nicht bloß

gegen die äußere Wahrnehmung, sondern auch gegen das Wissen selbst überhaupt gerichtet erscheint die Skepsis erst bei Pyrrho von Elis; derselbe war um 350 v. Chr. geboren und hiemit ein Zeitgenosse Zeno's und Epikur's, angeblich Begleiter Alexander's in Asien; später gründete er in seiner Vaterstadt eine Schule, hinterließ aber selbst nichts Schriftliches; die Aufzeichnung seiner Lehre übernahm Timon von Phlius, ein auch als Dichter sehr fruchtbarer Schriftsteller, welcher in Chalcedon und später in Athen lebte, und namentlich in seinen Spottgedichten, den Sillen, alle Philosophen, mit Ausnahme seines Lehrers, lächerlich machte. Die Grundansicht Pyrrho's, welche vielleicht nicht außer Zusammenhang mit der megarisch-elisch-eretrischen Schule stand, die ja selbst ihrerseits schon durch logische Spitzfindigkeiten das Wissen destruirte, bestand darin, daß das Wissen bloß in einem praktischen Verhalten liege (auch die Megariker hatten das Gute so exclusiv gefaßt; s. oben S. 63 f.), welches mit Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere verbunden sei; gerade für das sittliche Leben und die Verwirklichung der Tugend als des höchsten Gutes sei das sokratische Nicht-wissen der richtige Ausspruch, da ein objectives Wissen unmöglich sei. So wird entwickelt, daß es keine Erkenntniß des wahren Seins der Dinge gibt, denn weder die Sinne noch die Meinung lehren uns etwas Festes, Sicheres; jeder Behauptung läßt sich der Widerspruch entgegenstellen, und Alles gilt nur durch angenommene Bestimmung und menschlich aufgestellte Satzung, aber auch hiebei haben die verschiedenen Menschen über ein und dasselbe die verschiedensten Auffassungen. Darum wird hervorgehoben, daß wohl über Alles sich disputiren lasse, nie aber eine feststehende Entscheidung zu geben, sondern absichtlich das Urtheil zurückzuhalten sei, und selbst dieser Grundsatz der Skepsis, daß es keine Gewißheit gebe, wird mit unbestimmter Zurückhaltung ausgesprochen, so daß hier schon der Skepticismus von selbst in die positive Wahrscheinlichkeit umschlägt, denn das bleibt als Rest, daß Alles eben nur wahrscheinlich sei. Und diese Wahrscheinlichkeit nun ist es, welche auch in dem Verhalten der Dinge zu uns concret erblickt wird; während nämlich nie zum Wissen gebracht werden könne, was die Dinge seien, sei doch erkennbar, wie sie uns afficiren, d. h. wie sie uns mit einer Wahrscheinlichkeit erscheinen; also nicht die Dinge, sondern nur ihre Wirkung auf das Subject ist

uns zugänglich, und in diesem Gebiete hat sich auch unser Handeln zu bewegen, und nach dem Wahrscheinlichen daher müssen wir unser Handeln einrichten. Durch dieses Zurückgehen des Subjectes auf seinen Maßstab erhalten wir die Gleichgültigkeit gegen alles Objective, und in dieser Ungestörtheit (Ataraxie) erlangen wir die wahre Glückseligkeit der Ruhe. — So also sind wir bei einer Philosophie angekommen, welche die Denkfaulheit zum Princip erhebt; es fällt dieß unter den Menschen hinunter, Derartiges aber nennt man gewöhnlich mit anderen Namen, will man es hier aber durchaus Philosophie nennen, so mag man es immerhin thun, da die Worte geduldig sind; jedenfalls ist dieses Princip der Faulheit zugleich cynisch und epikurisch.

Die neue Akademie nun zeigt im Unterschiede gegen die ältere eine erneuerte Bethätigung des Denkens, insoferne sie die bei jener eingetretene Verflachung in Mystik oder Ethik dadurch sanctionirt, daß sie die Schwäche der platonischen Erkenntnißlehre ausbeutet und den im transscendenten Schauen liegenden Mangel einer Verknüpfung des sinnlich Einzelnen mit der allgemeinen Idee absichtlich bewußt ausführt; so greift diese Richtung den Skepticismus auf und wendet denselben mit dem ächt platonischen Nebenzuge, daß der Mensch von der ungenügenden Wahrnehmung weg nach dem höheren Transscendenten strebe, hauptsächlich gegen den Dogmatismus der Stoa, welcher es sich mit der Erkenntnißlehre leicht gemacht hatte und auch in der Ethik ein bereits fertiges Abgeschlossenes erreicht zu haben glaubte. Die Reihe dieser platonischen Skeptiker beginnt mit Arkesilaos (geb. um 316, gest. um 240) von Pitane in Aetolien, dem Schüler und Nachfolger des Krates; derselbe hielt sich in solcher Rückkehr auf das Dialektische für den einzig ächten Platoniker, legte aber seine Ansicht nicht schriftlich nieder; sein Schüler und Nachfolger Lakydes, sowie dessen Nachfolger Euandros aus Phokis und der Schüler desselben Hegesinos von Pergamum scheinen mit wenig Selbstständigkeit bloß die Lehre des Arkesilaos verarbeitet zu haben; die gemeinschaftliche Richtung dieser Männer zusammen wird als die der mittleren oder zweiten Akademie bezeichnet. Die an sich niedere Stellung, welche die Sinneswahrnehmung bei Plato einnimmt, gestaltet sich hier zur Skepsis an derselben, jedoch in dem Sinne, daß auch die ganze Vernunftthätigkeit, soweit sie mit der Wahrnehmung in Verbindung

steht, als unzulänglich nachgewiesen werden soll; so wandte sich Arkesilaos besonders gegen die begriffliche Vorstellung, welche die Stoiker als Mittelglied zwischen Wahrnehmung und Wissen aufgestellt hatten; es lasse sich nämlich jeder Satz dialektisch wankend machen, und es sei daher jenes Begreifen der Vorstellung, wenn es doch sowohl zur richtigen, als auch zur irrigen Meinung führen könne, ein leeres Wort; denn keine wahre Vorstellung sei der Art, daß nicht auch eine falsche ebenso wie sie ergriffen werden könne; solle hingegen die begriffliche Vorstellung die Bedeutung einer erkennenden Behauptung haben, so gehöre sie eben nicht zur Wahrnehmung, — kurz, eine erkennende Wahrnehmung sei ein Selbstwiderspruch. Wird so das menschliche Erkennen für die Wissenschaft völlig entwurzelt, womit zusammenhängt, daß Arkesilaos die platonischen Ideen, welche wohl Existenz hätten, aber unbegreiflich seien, als mythisch bezeichnet haben soll, und wird daher auch hier ausdrücklich ein Zurückhalten des Urtheilens der triviale Rest der Wissenschaft, so soll hingegen für das Handeln eine wirklich unmittelbare Verknüpfung der Vorstellung mit dem Willen bestehen, da dieser von der Wahrnehmung unmittelbar in Bewegung gesetzt werde; in dem Gebiete des Handelns daher leite uns die gesunde Vernunft als Basis, und das Vertrauen auf dieselbe verleihe die Beruhigung und Ungestörtheit des Weisen. Am meisten in das Detail ausgeführt wurde diese Richtung durch den Schüler und Nachfolger des Hegesinos, Karneades von Cypern, geb. um 214 v. Chr., gest. 129, dessen Lehre sein Schüler Kleitomachos aufzeichnete; der Schüler des Kleitomachos, Charmidas, wendete die Wahrscheinlichkeits-Philosophie hauptsächlich auf Rhetorik an. Von Karneades an, welcher mit sehr großer Gewandtheit zu sprechen verstand, datirte man die dritte oder neue Akademie; er hat ein gewisses Verdienst dadurch, daß er mit dialektischer Schärfe, an welcher er einen Chrysippos sicher weit übertraf, den bequemen Dogmatismus der Stoa bekämpfte; aber in dieser polemischen Richtung und diesem jämmerlichen Geschäfte, einen Unfug durch einen andern Unfug zu vertreiben, geht auch fast seine ganze Thätigkeit auf. So hebt er wie seine Vorgänger hervor, daß weder in der Sinneswahrnehmung noch in der wahren Vorstellung ein Kriterium liegen könne, da namentlich in Betreff der letzteren keine Grenze zwischen Wahr und Falsch zu

finden sei; auch ihm aber bleibt bei dem Verzichten auf objectives Wissen das Verhältniß der Dinge zu uns, d. h. ihr Scheinsein, als der Gegenstand einer Wahrscheinlichkeit, und er gefällt sich in dem pikanten Ausspruche, daß selbst der Grundsatz, daß Alles bloß wahrscheinlich sei, ebenfalls nur wahrscheinlich sei; dabei aber nimmt er eine Gradabstufung der Wahrscheinlichkeit an, welche in einer größeren oder geringeren Zahl von Thatsachen, die wie Zeugen vor Gericht auftreten, beruhen soll, und er bemerkt nicht, daß er hiemit doch wieder die empirische Vielheit der Erfahrungen zum Kriterium macht. Diese Wahrscheinlichkeit aber will nicht einmal dem Wissen, sondern nur dem Handeln dienen, und während der Mensch im Urtheile an sich halten müsse und nie beistimmen dürfe, soll er auf dem moralischen Gebiete wenigstens Etwas billigen dürfen, und nach Wahrscheinlichkeit die höchste Naturanlage zu verwirklichen streben; wie sehr aber dabei nur das subjective Kriterium des in seiner Wahrscheinlichkeit hochmüthig gewordenen Weisen vorliege, erhellt aus der Rede, welche Karneades zu der Zeit, wo er als Gesandter in Rom anwesend war, dort hielt, und in welcher er den Widerstreit der Weisheit und des positiven Rechtes auseinandersetzte und entwickelte, daß letzteres nur auf willkürlicher Satzung beruhe. Allerdings kann es nur als naseweise Buberei bezeichnet werden, wenn ein Grieche, der als solcher ohnedieß ohne Sinn und Verstand für Rechtsentwicklung ist, und noch dazu ein dialektischer Schwätzer ohne philosophisches Princip, in Mitte Roms, dessen Existenz an Rechtssinn und Gesetzmäßigkeit geknüpft war, mit seinen Tiraden sich breit machte; und es ist nicht zu wundern, daß Cato die Erledigung der Geschäfte jener Gesandtschaft so schleunig als möglich betrieben wissen wollte. Daß das Princip der Wahrscheinlichkeit reichen Stoff und leichte Veranlassung zur Uebung aller rhetorischen Casuistik geben mußte, versteht sich von selbst, und das Griechenthum kehrt hier in den ursprünglichen rhetorischen Ausgangspunkt seiner Bethätigung der Subjectivität zurück; je mehr von jener aristotelischen Verknüpfung des Dialektischen und Epideiktischen das letztere mit Füßen getreten wird, desto üppiger wuchert das erstere in seiner Isolirung als bodenlose Wahrscheinlichkeit des vereinzelnten Gutdünkens. Uebrigens griff Karneades in seiner Polemik gegen den stoischen Dogmatismus auch die Lehren der Stoa in Betreff des Gött-

lichen, der Divination, und der Lehre vom höchsten Zwecke an, und indem er in Bezug auf Gott hervorhob, daß jedes Attribut, welches von menschlicher Analogie aus demselben zugesprochen wird, seine Unendlichkeit verengt, bekämpft er wohl siegreich den unphilosophischen Pantheismus der Stoa, entzieht aber auch jedem wahrhaft vernünftigen Pantheismus das reale Substrat, und bereitet dadurch, daß er den Grundsatz, Gott werde durch Nichtwissen gewußt (das Augustinische Deus nesciendo scitur), vertritt, das Streben vor, Gott dadurch zu erfassen, daß die „Seele" in schlechthin unmittelbarer Einigung mit Gott durch Ekstase ihn schaut.

Der Eklekticismus.

Das skeptisch-akademische Princip der Denkfaulheit war bei der trivialen praktischen Wahrscheinlichkeit stehen geblieben, welche allerdings etwas sehr allgemein Menschliches ist, aber an sich stumpf, hohl und schläfrig nicht einmal einen Trieb nach einheitlich allgemeiner Auffassung aufkommen läßt, sondern ohne alles Interesse für eine Verwirklichung der speculativen Kraft um die sogenannte Welt sich nur so viel bekümmert, als sie eben handgreiflich vorhanden ist, und der Mensch in ihr Geschäfte macht. Insoferne ist es natürlich hier um die Philosophie als solche längst geschehen, und wir fröhnen immer nur einer noch bestehenden Mode, wenn wir von Leuten wie Antiochus, Cicero, Seneca u. dgl. in der Geschichte der Philosophie sprechen, denn hoffentlich haben wir Alle von Philosophie den höheren Begriff, daß sie die von Menschen erreichbare Erkenntniß der letzten Gründe des subjectiv und objectiv Seienden sein müsse; und insoweit diese Erkenntniß in der Menschengeschichte bei verschiedenen Völkern einen mannigfachen Verlauf erleidet, hat die geschichtliche Darstellung z. B. bei dem griechisch-römischen Alterthume eigentlich nur so viel zu berichten, daß gegen das Ende desselben der Trieb nach solch umfassender Erkenntniß zurückgieng und keine Philosophie mehr erscheint; jener oberflächliche Abhub einer früheren speculativen Errungenschaft, der in rhetorischem Schul- und Salon-Geschwätz erscheint, gehört der allgemeinen Culturgeschichte an, welche das gänzliche Verkommniß jener Zeit in allen Beziehungen zu schildern hat; die Geschichte der Philosophie hat dieses

Verkommniß in Bezug auf Philosophie nur in seiner Entstehung aufzudecken, nicht mehr aber diese ihre Selbstnegation zu beschreiben. Wollen wir uns demnach mit dem Folgenden mehr in jene Zweige der Litteratur- und Cultur-Geschichte wenden, welche in Schulformalismus und Hervorhebung der praktischen Subjectivität einen schwachen Abglanz einer entschwundenen Speculationskraft enthalten.

Der ursprüngliche rhetorische Doctrinarismus nämlich, welcher in dem Schulbetriebe der Sekten schon bisher die entstehenden Einseitigkeiten fixirt und durch mehr oder weniger Autoritätsglauben sanctionirt hatte, greift die subjectiv praktische Wahrscheinlichkeit selbst auf, und in dem Bestreben, das Wahrscheinliche sich und Anderen schulmäßig mundgerecht zu machen, wird die unbestimmte Probabilität trotz ihrem Ursprunge aus dem Skepticismus wieder zum Dogmatismus, welcher von allem ihm Zugänglichen, also auch von den vorhandenen speculativen Auffassungen, dasjenige beizieht, was ihm eben wahr scheint, und so legt man sich denn gleichsam ein Schul-Compendium des Wahrscheinlichen an, nach welchem man auch äußerlich lebt. Und da im Ganzen die Mehrzahl von oberflächlich richtigen und namentlich praktischen Behauptungen auch der Mehrzahl der Menschen wahrscheinlich scheinen wird, so liegt eben hierin eine Berufung auf eine allgemein menschliche Wahrscheinlichkeit; die allgemeine Beistimmung der Menschen im Ganzen und Großen, der Gemeinsinn der Wahrscheinlichkeit und ein sorgloses Vertrauen auf das Gegebene, sind jenes Zerrbild der Verflachung des sokratischen Principes, in welches die aus Sokrates geflossenen verschiedenen einseitigen Entwicklungen nun wieder zusammenströmen, um an Stelle eines Ringens nach Wissen nun die bequeme eklektische innere Wahrscheinlichkeit als ruhendes Kriterium zu besitzen. Ein plänklerisches Kreuzfeuer zwischen etlichen einzelnen Wahrscheinlichkeiten ersetzt natürlich nicht den von sich aus thätigen Entwicklungstrieb einer Alles umfassen wollenden Speculation, wenn man auch mit der zugespitzten Schul-Dialektik sich ungeheuer weise dünkt und am Ende doch sich glücklich preist, gescheider als Plato und Aristoteles zu sein. Das naive Vertrauen aber auf das Gegebene, welches nach der subjectiven Wahrscheinlichkeit ergriffen wird, bereitet den Uebergang zu dem unmittelbar Gewissen des zuversichtlichen Glaubens vor, welcher bald mit immenser Macht die innere Culturgeschichte in

sein Bereich zieht. — Ein zweites Moment aber, durch welches der eklektischen Wahrscheinlichkeit ein großer Wirkungskreis gesichert wird, ist die Praxis des socialen Lebens; auf die handelnde Subjectivität ausschließlich hatten sich ja bereits Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus geworfen, und es mußte der Eitelkeit fröhnen, in allem Handeln eine vermeintliche intelligible That zu verrichten und ein philosophisches Princip zu repräsentiren; aber für den Reichthum der Verhältnisse des allgemein menschlichen Handelns hatte doch gerade der Stoicismus manche zu schroffe Seite, als daß sich nicht eine Milderung desselben als das wahrscheinlich Bessere hätte zeigen sollen; und eben der Skepticismus, welcher von der Unbequemlichkeit aller metaphysischen Grübelei den Menschen so siegreich befreit hatte, identificirte das Gebiet der Wahrscheinlichkeit mit dem des Handelns, und folgerichtig wird nun das praktische Leben der Tummelplatz von Controversen über das Wahrscheinliche, welches mit Wegwerfung der letzten Spuren eines philosophischen Principes der einzelnen Sekten im Ganzen in dem ihnen Gemeinschaftlichen gefunden wird; und auf diesem Standpunkte bewegt sich nun das gesellschaftliche oder auch Tisch-Gespräch mit Vorliebe in principloser, natürlich aber rhetorisch aufgestutzter Erörterung ethischer Fragen. So ist die Verwirklichung der Unphilosophie ein Element der Culturgeschichte geworden.

An dieser Art und Weise der Besprechung der praktischen Welt-Interessen betheiligen sich nun auch die Römer, nachdem ihre nationale Entwicklung in geistiger und literarischer Beziehung schon seit dem sechsten Jahrhundert der Stadt gestört und durch Hellenisirung in ein oberflächliches Zwitterwesen hineingetrieben worden war. Die Begabung der Römer lag von vornherein nicht auf Seite eines plastisch dichterischen Objectivismus, sondern die staatliche Dignität eines streng sittlichen Privatlebens mit hoher Achtung der Familie und eines geregelten Haushaltes erfüllte ihr ganzes Leben; die Stärke der Subjectivität, welche in den äußeren Verhältnissen bei reicher Assimilation derselben sich unmittelbar behauptet und erhält, schuf den Römern ihr Recht, ihren Staat, ihr Familienleben; und wenn auch der antike Politismus die Form ihres Gemeinlebens war, so war er doch von Hause aus nicht doctrinär, sondern praktisch. Nach der griechischen Culturgeschichte zu urtheilen, könnte es scheinen, als müsse die Kraft der spe-

culativen Interessen mit einer frivolen Leichtfertigkeit im Praktischen verbunden sein, und die ältere römische Culturgeschichte gibt den Anschein, als vertrage sich praktische Tüchtigkeit und Gemessenheit nicht mit dem Schwunge einer Productivität des Intelligiblen. Allerdings sind eben jene beiden Völker einseitig; dem wahren Wesen nach aber besteht keine Exclusivität des Theoretischen und Praktischen, denn auch die schulmäßige Gestaltung unseres jetzigen Culturlebens mit dem klaffenden Zwiespalte zwischen Theorie und Praxis, welcher Conflict eben nur auf dem Zusammenflusse mehrerer Culturstufen in der unsrigen beruht, soll uns nur als lebendiger Imperativ einer Einigung gelten. Die römische Nation hatte keine plastische Poesie einer Kosmogonie, und es mag auch die individuelle Bethätigung des Denkens wie in der Religion so ebenfalls in dem Gebiete des Handelns durch Formel-Wesen und Ceremoniell vielfach gelähmt gewesen sein; aber gedankenlos war das römische Volk darum, weil es keinen Plato aufzuweisen hat, wahrlich nicht. Die reiche politische Assimilation des römischen Staates durch Krieg und Eroberung brachte die Römer in Berührung mit der griechischen Nationalität, deren Cultur ihren Culminationspunkt bereits damals hinter sich hatte; und mit dem üppigeren Reichthume des äußeren Lebens, welcher die ursprüngliche Sitteneinfalt schon mannigfach brach, verband sich eine Art Gier der Assimilation, welche fast nach Art der Kinder nach allem Glänzenden griff und so ohne innere Vorbereitung eine Masse fremdartigen Cultur-Materiales verschlang. Mit der Uebersetzung der Odyssee durch Livius Andronicus im Anfange des sechsten Jahrhunderts der Stadt und der bald folgenden Uebertragung griechischer Tragödien und Komödien durch römische Verskünstler zugleich mit der Reception des gänzlich unrömischen Hexameters, sowie mit dem Erscheinen der griechisch schreibenden oder denkenden römischen Annalisten war der Keim römischer Entwicklung der Litteratur zerknickt, und wenn auch, wie in der bald darauf nach Rom verpflanzten griechischen Rhetorik, das Technische als Fremdartiges betrachtet und die Vermischung mit dem Nationalen anfangs nicht geduldet, ja das Letztere als das untechnische Ursprüngliche mit Absicht noch danebengestellt und gepflegt wurde, so gestaltete sich doch endlich trotz aller beschränkenden Maßregeln eine völlig hellenisirte Literatur. Sowie aber auf dem Gebiete der Poesie nicht die Produkte der Cul-

minations-Epoche griechischer Cultur, sondern die bereits social gewordene neuere Komödie und das unpoetische alexandrinische Epos und Lehrgedicht in Rom auf diese Weise volksthümlicher wurden, so war es auch in der Philosophie nicht die ächt hellenische Gestaltung des idealen Objectivismus, welche je den Römern hätte mundgerecht werden können, sondern jene Stufen, welche mit Zurückziehung vom objectiv Kosmogonischen die einseitige Auffassung der subjectiven Praxis betrieben und in gewissem Sinne den platonisch-aristotelischen Entwicklungsgang der Speculation ebenfalls in oberflächlicher Eile unverdaut sich eigen gemacht hatten, gelangten in Verbindung mit aller übrigen griechischen Aeußerlichkeit nach Rom und fanden dort auch ein Gehör, welches selbst nur auf Entfremdung von der ursprünglichen nationalen Tüchtigkeit beruhen konnte, und daher bei den Patrioten auf einen wenn auch vergeblichen Widerstand stieß. Nachdem schon einige Jahre früher durch Krates von Mallos in Rom zum erstenmale griechische Grammatik gelehrt worden war, war es im J. 156 v. Chr. eine in Rom anwesende griechische Gesandtschaft, welche einen bedeutenden äußeren Anstoß zu lebhafter Theilnahme an der griechischen Schulphilosophie gab. Der Akademiker Karneades, der Stoiker Diogenes und der Peripatetiker Kritolaos, welche Mitglieder dieser Gesandtschaft waren, benützten ihre Anwesenheit in Rom zu philosophisch-rhetorischen Vorträgen und begeisterten durch den Reiz der Neuheit die römische Jugend, sowie die schon halb hellenisirten Alten zum größten Aergernisse Cato's. Daß natürlich es nicht Philosophie, sondern nur Schuldoctrin war, was durch dieses Ereigniß nach Rom verpflanzt wurde, dafür bürgt uns einerseits neben der Unbedeutendheit der beiden anderen vor allen der Name des Karneades, und andrerseits der Mangel einer Förderung des Speculativen bei den Römern vor dieser Periode, indem gerade zur Zeit der Kräftigung der Nation die störenden Einflüsse einer fremden Cultur eingetreten waren. Es läßt uns ja diese griechische Ueberschwemmung, welche selbst die Besten betraf, gar keinen Blick mehr in die vorgriechischen römischen Geistes-Zustände thun, so daß wir auch die Frage nicht beantworten können, welcherlei Keime zu irgend einer ächt römischen Bethätigung der Speculation etwa vorgelegen wären, wenn dieselbe auch sicher nicht von der Kosmogonie aus zur Erwägung des Denkens gekommen wäre.

Die Sittensprüche des Appius Claudius Cäcus müssen eben doch ein Analogon der sog. sieben Weisen gewesen sein; aber welcher Art? ja auch die Satiren des Lucilius enthalten viel ächt römisches sittliches Wissen, oder wenn der Griechenfeind Cato über Erziehung der Kinder schrieb, so war seine Auffassung gewiß wahrlich nicht so bodenlos, als das Geschwätz eines Karneades oder Chrysippos mit aller zugespitzten Dialektik. Aber über diese Grundlagen eines römischen Denkens wissen wir Nichts, sondern wir besitzen latein geschriebenes sogenanntes Philosophisches erst aus der Zeit des vollendeten Syncretismus der römischen Sprache mit griechischer Denkweise und Technik; und hier befreundet sich das ursprünglich römische Princip der praktischen Brauchbarkeit in seiner selbst schon social zerrütteten Gestalt mit einer rhetorischen Behandlung der einseitigen griechischen Probabilitäts-Moral, während die sehr rasch sich formal entwickelnde Schulbildung der Römer die stoische und akademische Dialektik in ihren Umkreis zieht, da die Anwendung dieser Casuistik wieder für die juristische Thätigkeit sich empfiehlt.

Zunächst erscheint der Eklekticismus in der Akademie selbst, indem die dort einheimisch gewordene Skepsis als ein Hinundherschwanken zwischen den an sich entlegensten Systemen auftritt, deren keines für wahr, jedes aber doch in einigen Punkten für wahrscheinlich gelten soll. Den Uebergang zu dem ausgesprochensten Eklekticismus solcher Art bildet der Nachfolger des Kleitomachos, Philo von Larissa (er begab sich in Folge der Unruhen des mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn Cicero hörte), von welchem an man auch die sogenannte vierte Akademie datirte; er hielt daran fest, daß es objectiv Wahres gebe, dasselbe aber in dem Gebiete des Theoretischen nie erkannt werden könne, und insoferne war er Skeptiker wie seine Vorgänger, aber in Bezug auf das Praktische machte er bereits eine Wendung zur Richtung der älteren Akademie zurück, indem er die Wahrscheinlichkeit als Motiv des Handelns stärker dogmatisch betonte und für das Leben bereits wieder eine Vereinigung des Sinnlichen und des Vernünftigen als Aufgabe bezeichnete. Die eklektische Rückkehr zu diesem Dualismus vollendete aber erst der ebenso oberflächliche, als anmaßende Nachfolger Philo's, Antiochus von Askalon (von Cicero, Varro und Piso in Athen gehört, besonders in gesellschaftlichem Umgange mit

Lucullus); er geht von der trivialen Annahme aus, daß die gewöhnliche klare Anschauung doch in der Regel sicher sei, und das Unsichere nur die Ausnahme bilde; so, meint er, sei ein fester Ausgangspunkt zugleich für das Erkennen und für das Handeln zu gewinnen, und während er hiebei auch die Sinneswahrnehmung zuläßt und nur deren richtige Beobachtung fordert, also an Peripatetisches streift, sieht er doch wieder in der Ueberzeugungstreue ganz nach stoischer Art und Weise die Einheit der Tugend und des Wissens. Und so hat er den Einfall, zeigen zu wollen, daß die Hauptschulen aller bisherigen Philosophie nur in unwesentlichen Punkten von einander abweichen, daß, wie er sich ausdrückt, der Unterschied nur im Ausdrucke, nicht aber in der Sache liege. Er selbst stellte die drei Schuldisciplinen in die Reihenfolge: Ethik, Physik, Logik. In der Ethik geht er stoisch von dem Naturgemäßen und der Selbsterhaltung aus, entdeckt aber gelegentlich, daß die vollendete Menschennatur aus Leib und Seele bestehe, und bezeichnet in Folge hievon Wissen und Handeln gleichmäßig als Naturtriebe, in deren ersterem er den Aristoteles gebrauchen kann, sowie er in dem letzteren dem Zeno folgt; auch werden zweierlei Güter angenommen und die Einheit der Tugend neben der Mehrheit von Tugenden hingestellt. In der Physik glaubt er, daß Plato und Aristoteles ja doch eigentlich das Nämliche lehren, da ihnen gemeinschaftlich die stoische Unterscheidung von Activem und Passivem zu Grunde liege, und das Active eben doch die Kraft oder die Idee oder der Begriff, das Passive hingegen der Stoff sei, und aus beiden zusammen jeder Körper bestehe. Die Logik behandelte er ganz nach der formalen Auffassung des Chrysippus. Von diesem haltlosen Schwätzer nun sagt der ihm völlig congeniale Cicero, er habe Plato und Aristoteles vereinigt.

Auch die Stoa aber verliert in dem unbestimmten Bestreben nach praktischer Popularisirung ihr Princip und nimmt eklektisch Fremdartiges auf. Schon Panätius von Rhodos, der Schüler des Antipater, Freund des Scipio Africanus und des Lälius, entfernt sich nicht nur in einigen Schulcontroversen von der ächten stoischen Lehre (wenn er z. B. die Weltverbrennung bestreitet, oder alle Wahrsagung als Trug bezeichnet, oder die Sterblichkeit der Seele aus dem vegetabilen Vorgange der Zeugung ableitet), sondern er theilte

auch bereits die Tugend in theoretische und praktische ein, und fordert
in Betreff des Sinnlichen mehr eine platonische Erhebung aus demsel=
ben, als eine stoische Apathie; besonders legte er auch ein Gewicht auf
gend (s. oben S. 165), und seine Schrift über die Pflichten, das Original
den für den eigentlichen Stoicismus unconsequenten Fortschritt in der Tu=
der gleichnamigen Cicero's, ist für die im Wege zur Tugend Begriffe=
nen geschrieben. Sein Schüler Posidonius von Apamea (in Rho=
dos von Cicero gehört) erkannte zwar die von Panätius geleugnete
Weltverbrennung, sowie die Mantik wieder an (man sieht, worüber
man schon in jener Zeit sich stritt, und mit welch scholastischem Geiste
eine solche Polemik geführt werden konnte, läßt sich denken), aber in
Folge mehrfacher Beschäftigung mit Plato, Aristoteles und Pythagoras
will auch er, wie Antiochus, die innere Uebereinstimmung verschiedener
Systeme zeigen, und er gelangte dazu, daß er neben allem übrigen
Stoicismus die Ethik wieder völlig auf die Psychologie gründete, der
Art, daß er dualistisch die Vernunft als theoretische Kraft dem Muthe
und dem Begehrlichen als zwei praktischen Kräften der Seele gegenüber=
stellte, und so auch mit der aristotelischen Scheidung von menschlicher,
thierischer und Pflanzen=Seele einverstanden sein zu können glaubte.

Es ist erklärlich, daß ein derartig gemilderter Stoicismus, welcher den principiellen subjectiven Hochmuth der Sekte mit Zugeständnissen an die Vielheit der sinnlichen Erscheinung und mit dilettantischer Kenntniß der Hauptsysteme des Plato und Aristoteles verband, am meisten in Rom zu einer Zeit Aufnahme fand, welche die ursprüngliche Charakterstärke der Subjectivität nicht ganz verloren hatte, oder wenigstens zuweilen es rathsam finden konnte, von derselben Gebrauch zu machen, in welcher aber zugleich es Sache des guten Anstandes geworden war, daß man in der Philosophie ein bischen mitreden konnte. Wir finden daher mehrere hervorragende Männer Roms, welche für diesen doppelten Hausgebrauch der Philosophie Stoiker waren; so Scipio Africanus, Lälius, Ael. Tubero, Cato, M. Brutus, Varro, Mucius Scävola, Sulp. Rufus, Spur. Mummius u. A. An schriftstellerischer Thätigkeit aber überragt sie Alle Cicero, welcher nach der Schlacht bei Pharsalos beschloß, sich aus den Eitelkeiten der Welt zurückzuziehen und — Philosophie zu betreiben. Cicero ist der eigentliche Eklektiker seiner Zeit; daß er sich selbst

als Akademiker, und dann doch wieder als Stoiker bezeichnet, und daneben Plato den Gott unter den Philosophen, Aristoteles aber den hervorragendsten von allen Philosophen, mit Ausnahme Plato's, nennt, darf uns nach dem nicht auffallen, was wir eben in Bezug auf Verquickung der Unterschiede gesehen haben; seine eklektische Schriftstellerei ist daher philosophisch an sich werthlos, und wird in anderer Beziehung dadurch noch werthloser, daß alle Angaben über Ansichten Anderer höchst unzuverlässig sind. Cicero will durch ein zusammenstellendes Abwägen herausbringen, welche Meinung das Meiste für sich habe, und indem er hiezu eine Art Kriterium der Sinne und der Vernunft annimmt, gestaltet sich ihm dieses zu einem allgemein menschlichen Gemeinsinn, welcher zwischen den angebornen Ideen Plato's und jenem inneren Lichte, wie es von Augustin an im Mittelalter als Erkenntnißgrund erscheint, die Mitte hält; doch mischt sich wieder akademische Skepsis ein, indem der Unzulänglichkeit des Wissens nur als Trost gegenübergestellt wird, daß wir das Wichtigste für die Praxis ja doch wissen. Darum spricht Cicero auch in Betreff der Ethik und Gottes und der Seele, insoweit diese der sittlichen Betrachtung zufallen, zuversichtlicher, während er in der Dialektik skeptischer verfährt. In der theoretischen Anlage der Ethik bewegt er sich ganz in der oben hervorgehobenen Principlosigkeit des Antiochus, für die Praxis derselben aber schließt er sich wieder an Panätius an, sowie er den Gott bald stoisch mit der feinsten Materie identificirt, bald mit Ausdrücken, welche dem Karneades angehören, bespricht, woneben er aber wieder als Römer selbst ein politisches Interesse des Bestandes der Religion anerkennt; am entschiedensten hält er an der Unsterblichkeit der Seele, wenn auch die Immaterialität derselben nicht sehr stark hervortritt. Ob die Wirkung dieses philosophischen Dilettantismus Cicero's auf seine Zeitgenossen so bedeutend gewesen sei, wie sein Einfluß auf das Mittelalter und auf unsere Schulen, möchte zu bezweifeln sein. Die Schule des Q u i n t u s S e x t i u s und seines ihm gleichnamigen Sohnes zur Zeit Cäsars übte nur eine Popularisirung der stoischen Moral; aus ihr gieng S o t i o n, der Lehrer Seneca's, hervor.

Auch in der römischen Kaiserzeit überwog der Stoicismus, während der Betrieb der Philosophie überhaupt vielfach von den Launen

der einzelnen Kaiser abhieng. Besonders unter den ersten Kaisern war jener populäre eklektische Stoicismus sehr verbreitet, und machte sich selbst durch die Charakterstärke einiger seiner Vertreter politisch verdächtig. Chäremon, der Lehrer Nero's, der unter Caligula hingerichtete Julius Canus, dann Pätus, der mehr gelehrte Cornutus und der Dichter Persius, sowie Helvidius Priscus gehören zu den bedeutenderen praktischen Stoikern, woneben die ekelhaft schmutzigen Parasiten, welche sich als Cyniker oder Tugendredner (Aretalogen) einführten, ihr Unwesen trieben. Auch an litterarischer Bethätigung der eklektischen stoischen Lehre fehlte es nicht, wobei aber mit Hintansetzung aller Reste einer übrigen Speculation nur die Ethik allein berücksichtigt wurde. So hat L. Annäus Seneca (geb. in Corduba, in die Pisonische Verschwörung verwickelt, tödtete sich im J. 65) eine sehr lockere Moral in hohlen Declamationen voll pathetischer Uebertreibungen entwickelt; während er in tugendstolzen selbstgefälligen Phrasen das Ideal des stoischen Weisen ausmalt, welchen jedoch vernünftiger Weise auch das Glück mit seinen Gaben heimsuchen soll, empfiehlt er kluge Schmiegsamkeit bei Hof, und ist in den Mitteln nicht wählerisch, da ja das Leben nur ein Schauspiel ist; daneben aber treffen wir schon einen schroffen Dualismus zwischen Leib und Geist, und eine bedeutsame Hinweisung auf die Hülfsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes und die Verworfenheit der Welt. Sein Freund Demetrius gehörte der schrofferen cynischen Form des Stoicismus an. L. Musonius Rufus, ebenfalls zur Zeit Nero's, erkennt in der Philosophie überhaupt Nichts als einen allgemein praktischen Katechismus, welcher auch für Frauen zu entwickeln sei; er spricht es aus, daß man alle Theorie entbehren könne, und die bloße sittliche Anstrengung ohne Wissen genüge, und seine wirklich rigorös reine Moral enthält starke Beimischungen von Ascese, indem er z. B. den Genuß von Fleischspeisen als die Sittenreinheit gefährdend bezeichnet. Die Lehre des Epiktetos, ursprünglich eines Sklaven aus Hierapolis in Phrygien, unter Domitian, zeichnete sein Schüler Flavius Arrianus auf; in derselben wird hervorgehoben, daß die Logik nur im Dienste des Beweisens, das Beweisen aber nur im Dienste der Anwendung des Bewiesenen durch das Handeln stehe, und so nur in diesem praktischen Zwecke die Theorie uns über den Widerspruch

verworrener Vorstellungen erhebe, während die Erkenntniß des Seienden völlig unpraktisch sei; der Mensch solle nur unterscheiden, was in seiner Gewalt sei, und was nicht, und er werde finden, daß er nur den Willen in seiner Gewalt habe; in Bezug auf diesen aber sei die wahre Erkenntniß die, daß der Einzelne ein Theil des Alles sei; und in diesem Sinne erhält nun die Ethik die Färbung, daß der Mensch sich als Sohn Gottes erfassen, und darum alle Mitmenschen als seine Brüder lieben, und mit milder Menschenfreundlichkeit den Irrenden verzeihen, sowie an der Besserung derselben arbeiten solle. Noch näher rückt in dem bekannten Buche des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus (gest. 180) „An sich selbst" diese Auffassung neben dem übrigen abgeschwächten Stoicismus an die Grenze neuplatonischer Anschauungen, indem nicht bloß die Wandelbarkeit, Hinfälligkeit und Nichtigkeit des empirischen Seins stärker betont wird, sondern auch im Zusammenhange mit der Lehre, daß die menschliche Seele mit dem Alles durchdringenden Gotte Eins sei, eine Pflege dieses Dämons im Innern des Menschen zur Versittlichung empfohlen wird, woneben hier die allgemeine Menschenliebe sich schon zur Liebe gegen die Feinde steigert. Oenomaus endlich und Demonax, Beide zur Zeit Hadrians, gehören dem milderen Cynismus an, und von dem ersteren wissen wir, daß auch er die Selbstständigkeit des menschlichen Willens dem stoischen Fatalismus gegenüberstellte.

Am wenigsten kamen die Peripatetiker in den Fall, eklektisch anderen Sekten Zugeständnisse zu machen, denn ihre Thätigkeit blieb fortwährend nur mehr eine gelehrte, oder verhielt sich commentirend zu den Werken des Aristoteles. Von Staseas aus Neapel, einem Lehrer Piso's, wissen wir nur, daß er, wie schon andere Peripatetiker vor ihm, größeren Werth auf die äußeren Ereignisse in Bezug auf die Ethik legte; sowie von Kratippos, dem Lehrer des jüngeren Cicero, daß er eine Art Mantik in den Träumen anerkannte und hiemit in diesem Punkte sich der Stoa näherte. Andronikos von Rhodos soll die von Sulla aus Athen nach Rom gebrachten Werke des Aristoteles geordnet und so herausgegeben haben; sein Schüler Boëthos von Sidon, sowie Nikolaos von Damaskus beschäftigten sich mit Erklärung aristotelischer Schriften; als hervorragende Peripatetiker werden außer dem Astronomen Sosigenes Alexander von Aegä, ein

Lehrer Nero's, dann später Herminos genannt; Aspasios im Anfange des 2. Jahrh. ist nur Commentator, hingegen Aristokles von Messene, Lehrer des Alexander Severus, suchte zum Behufe der Erklärung des Aristoteles vielfach nachzuweisen, daß zwischen demselben und Plato kein durchgreifender Unterschied in den Principien sei, wodurch sich aber selbst hier eine Unbestimmtheit einstellte, welche sogar stoische Auffassungen nicht ausschloß. Sein Schüler Alexander von Aphrodisiä ist bei weitem der hervorragendste unter allen Peripatetikern, welche mit der Exegese des Aristoteles sich beschäftigten; er fühlte auch die Schwierigkeiten eines drohenden Dualismus bei Aristoteles und bemühte sich mit Nachbesserungs-Versuchen in Bezug auf den Begriff der Form und auf die active Vernunft. Wirklich aber als peripatetischer Eklektiker ist der Arzt Galenus (geb. 131), einer der größten Polyhistore des Alterthumes, zu bezeichnen; er hat zunächst natürlich den äußeren ärztlichen Zweck im Auge, verfällt aber auch philosophisch in eine fast stoische Lehre vom höchsten Zwecke als Stütze der Theologie, und zeigt besonders in der Psychologie bei allem Scharfsinne in Aufdeckung von Schwierigkeiten theils ein skeptisches Zurückhalten seines eigenen Urtheiles, theils in dem von ihm aufgestellten psychischen Principe eines Hauches ein Schwanken nach der Richtung der Stoa zu; für die Erkenntnißtheorie nimmt auch er eine unmittelbare Ueberzeugung als Kriterium an, und trennt nach der Sitte seiner Zeit die Logik als formales Organon ab.

Erneuerter Skepticismus.

Gleichsam als Lohn für die undankbare Arbeit einer eklektischen Verschmelzung der verschiedenen Systeme erscheint gleichzeitig mit den letzten Bestrebungen jener Art eine Erneuerung der Pyrrhonischen Skepsis in geschlossner Schule, deren erster Begründer Aenesidemos von Gnossos ist, ein Arzt, welcher im ersten Jahrhunderte v. Chr. in Alexandria lehrte; der letzte Vertreter dieser Richtung hingegen ist Sextus Empirikus von Mitylene, ebenfalls Arzt, welcher in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fällt; den Zwischenraum zwischen diesen Beiden füllte die Tradition mit Namen einer ununterbrochenen

Reihe von Lehrern und Schülern aus, unter welchen Agrippa einer der bedeutenderen gewesen zu sein scheint; jedenfalls erhielt sich diese skeptische Richtung in einem lange fortgesetzten Kampfe gegen die Stoiker und eklektischen Dogmatiker, wenn sie vielleicht auch vielfach nur auf Karneades beruhte; außerhalb der Schule scheint diese Tendenz nur an dem Grammatiker und Rhetor Favorinus, zur Zeit Hadrian's, einen Anhänger gefunden zu haben. Uebrigens ist auch hier außer der verranntesten Polemik gegen die bestehenden Sekten der Zweck einer ungestörten Ruhe des Nichtwissens ausgesprochen. Nur Aenesidemos will alle bisherigen Philosophien in der Absicht bestreiten, um die Lehre Heraklit's vom ewigen Flusse als die einzig richtige zu erneuern, wobei er natürlich die ungeheuere Inconsequenz begeht, von seinem eigenen Skepticismus abzufallen. Er will, daß nie Etwas als wahr oder falsch ausgesprochen, sondern immer hervorgehoben werde, daß das Eine ebensogut wie das Andere sein könne.

In dieser pöbelhaften Tendenz stellte er mehrere Hauptgesichtspunkte zusammen, nach welchen zu erkennen sei, daß es kein Wissen geben könne. Diese sind 1) die verschiedenen Empfindungsweisen der Thiere, 2) die Verschiedenheit der Begabung der Menschen nach Geist und Körper, 3) der Widerspruch der Sinne bei einem und demselben Menschen, 4) die Verschiedenheit der Zustände wie Krankheit und Alter, 5) Verschiedenheit der Wahrnehmung je nach räumlicher Lage oder Entfernung des Objectes, 6) der Umstand, daß alle Empfindung durch ein Medium, z. B. Luft, gehen muß, 7) Verschiedenheit des Eindruckes je nach Aenderung der Größe oder Zusammensetzung des Dinges, 8) daß alle Unterschiede nur relative Beziehungen sind, 9) daß das Gewöhnliche und Seltene uns verschieden afficirt, 10) daß über Religion, Staat u. dgl. bei den verschiedenen Menschen verschiedene Ansichten bestehen.

Daraus nun wird geschlossen, daß Jedes über Jedes und über Nichts etwas Bestimmtes ausgesagt werden könne. Diese zehn Zweifelgründe, deren Rohheit darin liegt, daß sie eben ein zu Wissendes als Einwand gegen das Wissen kehren, wurden in der Schule der Skeptiker theils auf wenigere reducirt, theils weiter zu begründen versucht. Mehr logisch disciplinirt, wenn auch unausstehlich geschwätzig führt Sextus Empirikus dieses unwürdige und zugleich höchst eitel

hochmüthige Geschäft, das Wissen zu verneinen. Er will zeigen, daß es kein Kriterium weder des erkennenden Subjectes noch der Thätigkeit desselben noch einer Norm dieser Thätigkeit gebe, und sein Grundsatz ist im Ganzen folgender: das Erkennbare müßte entweder durch sich selbst oder durch ein Anderes erkennbar sein; im ersten Falle müßten Alle Alles in gleicher Weise erkennen, was nicht der Fall ist, — im zweiten Falle gienge das Erkennen unendlich im Kreise herum, was nicht sein kann. So verfolgt Sextus dann die Begriffsbildung als eine überall unvollziehbare, sowie die logische Form des Beweises, da sie immer im Zirkel sich drehe; und er macht sich dann noch das Vergnügen, die einzelnen Wissenschaften der Reihe nach, wie er glaubt, als unmöglich nachzuweisen, indem er überall die ersten Begriffe (z. B. Linie, Bewegung) skeptisch auflöst. Dabei beseelt ihn immer die Ansicht, daß der Mensch, so lange er nach Wahrheit suche, nicht zur „Ruhe" komme, und er empfiehlt zur Erlangung dieser Ruhe der Ungestörtheit ausdrücklich, sich in zwei direct widersprechende Behauptungen über ein Ding hineinzutreiben, und dann zwischen diesen zwei Gegensätzen ruhig sich zu schaukeln. Als Arzt aber kann er nach siegreicher Destruction alles Wissens doch nicht umhin, eine Kunst der Beobachtung als nöthig zu bezeichnen; und es schlägt so der Skepticismus wie gewöhnlich in Empirismus um.

Hiemit hat die antike Philosophie ihre Selbstaufhebung als eine bewußt beabsichtigte selbst ausgesprochen; die factische Selbstaufhebung aber liegt in dem Neupythagoreismus und Neuplatonismus vor.

Neupythagoreismus und Neuplatonismus.

Hatte die Skepsis den actuellen Gebrauch des menschlich vernünftigen Denkens zerstören wollen, und war andrerseits der Eklekticismus schon zu einem unmittelbaren rechenschaftslosen Kriterium eines inneren Dafürhaltens gelangt, so ist die methodische That und Errungenschaft der Philosophie hiemit aufgehoben, und alle jene Auffassungen, welche aus diesem negativen Boden entsprossen, sind wegen

ihrer Form von der Philosophie ausgeschlossen; insoferne aber Derartiges am Schlusse des griechisch-römischen Alterthumes nicht bloß als Erneuerung der urhellenischen Mystik auftritt, sondern in dem unbegrenzten Sehnen nach Transscendentem sich auch an orientalische religiöse Anschauungen anklammert, fällt es auch dem Inhalte nach aus der Betrachtung der antiken Geistes-Cultur hinaus. Der Rückgang also der Speculation in die religiöse Unmittelbarkeit, sowie der materielle Inhalt der religiös ekstatischen orientalischen Ideen, welche in ihrer größten Reinheit sich zum christlichen Religions-Bewußtsein abklären und von da aus eine neue anderweitige geistige Entwicklung des Occidentes begründen und bedingen, — Beides gehört nicht mehr der Geschichte der Philosophie als solcher an. Nur insoweit das erstere noch auf griechischem Boden vor sich geht, können uns hier einige Bemerkungen hierüber verstattet sein, das letztere aber kann nur angedeutet werden, eben um es hier abzuweisen.

Die abgelebte Speculation des Griechenthums nämlich greift in rein mystischer Unmittelbarkeit in die poetischen urgriechischen Anschauungen zurück, um auf diesem Wege das isolirte menschliche Subject mit der Welt zusammenzuführen; dabei aber wird die innere Stimme des Unmittelbaren, nicht des vernünftigen Denkens, als unmittelbar Göttliches vernommen und die ursprüngliche Einheit der „Seele" mit Gott gefühlt, diesem Einssein der Seele aber mit Gott steht die vielheitliche Leiblichkeit hiemit als Widergöttliches gegenüber, und je schärfer, monistischer, dem menschlichen Ausdrucke unzugänglicher die transscendente Einheit des Höchsten gefühlt wird, desto mehr wird eine abermals nur poetisch mystische Vermittlung zwischen dem schlechthin Vernünftigen und dem schlechthin Sinnlichen gefordert sein, und es bildet sich die dämonologische Vorstellung Eines oder mehrerer Mittelwesen aus. Hiefür nun gab die schon in der älteren Akademie aufgetretene und durch die darauffolgende Skepsis gerade in die poetische Innerlichkeit zurückgedrängte Auffassung der platonischen Ideenlehre den gelegensten Anhaltspunkt; die mystisch gefaßte Thätigkeit der Ideen als weltbildender Mächte im Dienste des Einen Gottes, mit welchem die menschliche Seele vorweltlich Eins gewesen war, wird nun Gegenstand einer objectiven verzückten Anschauung; und je weniger in dialektischem Interesse, d. h. je mehr bloß inniglich beschaulich die

platonische Auffassung erneuert wurde, desto mehr wendete man sich tiefer in den dorisch-pythagoreischen Hintergrund der Ideenlehre zurück, und die ordnende Systematik der Ideal-Zahlen mit der Weltharmonie und Einheit der Menschenseele mit der Weltseele soll nun durch unmittelbare Schauniß den Wissenstrieb ersetzen; zugleich aber soll das Handeln durch diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Sinnlichem und Vernünftigem schlechthin bestimmt werden, und die Ethik, welche von allen nacharistotelischen Entwicklungen der Speculation zur wahren Hauptsache gemacht worden war, wird hier in dem Zusammenhange mit der unmittelbaren Gemüths-Auffassung des Objectiven, eine schlechthin religiöse, da Vernunft und Sinnlichkeit in ihrer Getrenntheit eben nur als das Göttliche und das Widergöttliche erscheinen.

Diese Richtung stellte ekstatisch der Thaumaturg Apollonius von Tyana in Kappadokien im ersten Jahrh. v. Chr. in seinem Leben dar, welches von den selbst wundersüchtigen Zeit- und Gesinnungs-Genossen als das eines unmittelbar göttlichen Wunderthäters betrachtet wurde; er erklärte alle Naturwesen als schlechthin vom Uebel befleckt, und indem er den höchsten Gott ausschließlich der Natur gegenüberstellte, unterschied er ihn von den dämonischen Mittelgöttern, deren er in jedem Cultus zu erkennen glaubte; er selbst aber drang auf Reinigung des Lebens durch Enthaltung vom Fleische, durch pythagoreische Ceremonien und ekstatisch lautloses Gebet. Mehr aber in schriftstellerischer Thätigkeit haben, nachdem schon der alexandrinische Akademiker Eudoros zur Zeit des Augustus den Plato und Aristoteles in synkretistischem Sinne erklärt und stoische Auffassungen beigemischt hatte, Moderatus, wahrscheinlich unter Nero, Theon von Smyrna im Anfange des 2. Jahrh. und Nikomachus von Gerasa, sowie Alkinous in der Mitte des 2. Jahrh., solche Auffassungen entwickelt; es werden dabei die pythagoreischen Zahlen völlig mit den platonischen Ideen identificirt, und in die Zahlenlehre auch die aristotelische Unterscheidung von Stoff und Form hineingetragen mit Ableitung alles Seins aus dem göttlichen Denken, so daß jede Gesetzmäßigkeit in den Dingen und die menschliche vernünftige Seele als schlechthin unmittelbare Offenbarung Gottes erscheinen, ihnen gegenüber aber die widergöttliche Materie als das Böse im Zusammenhange

mit der unvernünftigen Seele des Menschen steht, welcher nur durch Reinigung und Zurückziehung aus dem Sinnlichen zu Gott zurückkehren kann. Auch Plutarchos von Chäronea (unter Trajan und Hadrian) gehört hieher, als Geschichtschreiber voll sittlicher Würde, aber ohne Verständniß und Urtheil, als Philosoph ein Synkretist, welcher sich für einen Platoniker hält; auch ihm ist der Zweck der Wissenschaft nur Ethik, und er streift darin, daß er sehr Vieles unbegreiflich findet (er begreift übrigens auch als Historiker wirklich gar nichts), auch an den Skepticismus; in der Psychologie und der darauf begründeten Ethik lehnt er sich an Aristoteles an, während er in der Fassung der Weltseele als Schicksal wieder stoisch verfährt; dem Uebergange aber in den eigentlichen Neuplatonismus gehört er nicht bloß durch seine Tändeleien mit Isis und Osiris und orientalischen religiösen Anschauungen, sowie durch seine übrige orakelmäßige Mystik an, sondern insbesondere dadurch, daß auch er zwischen den Dualismus eines abstract reinen Gottesbegriffes und einer dämonisch bösen Weltseele ein Mittelwesen einschiebt, welches er in der nach dem Guten sich sehnenden Materialität findet. Maximus von Tyrus, Lehrer der Rhetorik unter Commodus, will in gespreizter Declamation eine Einigung des Mythus und der Philosophie nach dem Grundsatze, daß der Philosoph der wachende Träumer sei, durchführen, und so gibt er bald dem Wissen den Vorrang, bald bezeichnet er die Beherrschung der Leidenschaften als die Hauptsache; nach stoischer Weise reducirt er die Götter auf elementare oder sittliche Mächte, welche aber sogleich die Geltung von dämonischen Mittelwesen erhalten. Diese Dämonologie führt besonders Apulejus von Madaura, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., ein Mensch voll mystischer Geheimnißkrämerei, aus, indem er die Dämonen als Mittelstufe zwischen dem erhaben ruhenden Gotte und der Materie, zugleich aber auch als das ethische Gewissen der Menschen faßt. Den eigentlichen Uebergang aber zum vollen Neuplatonismus bildet Numenius aus Apamea in Syrien, unter den Antoninen, welcher zu Plato und Pythagoras in dem Sinne zurückkehren will, daß er in ihnen nur die Urweisheit des Orientes und der Hebräischen Urkunden nachzuweisen sucht. Der schroffste Dualismus zwischen Gott und Materie führt ihn zur Annahme des weltschaffenden Verstandes, und indem er nicht bloß der Seele zwei

Kräfte zuschreibt, sondern ausdrücklich lehrt, der Mensch habe zwei Seelen, eine vernünftige und eine unvernünftige, weist er die erstere ausschließlich auf den Weg der ekstatischen Anschauungen.

Und wenn nun Philo Judäus (in der ersten Hälfte des ersten Jahrh.) allerdings mit griechisch dialektischer Form hebräische Anschauungen behandelt, dabei aber nur das contemplative innere Schauen ausschließlich zum Kriterium des Wissens der Gottbegeisterten macht, und die platonische Annahme über Entstehung der Welt auf mosaische Ueberlieferungen hinaufsteckt, so liegt dieß ebensosehr außer unserem Gegenstande, welcher uns hier beschäftigt, als jene Gestaltung, welche die Lehre des Ammonius Sakkas durch den bedeutendsten seiner Schüler, Plotinos, im 3. Jahrh. erhielt; denn das Princip der Ekstase, durch welche das Subject sich des Absoluten bemächtigt, um es zu umfangen und zu „genießen", ist ebenso unphilosophisch, als die Durchführung mehrerer Triaden des Seins demnach eine nur objective religiöse Anschauung sein kann, welche in ascetischer Tugendübung zur Verwirklichung gebracht werden soll; die dämonologische Emanation aber, durch welche die Verbindung zwischen dem transscendenten Eins und der sinnlichen Vielheit hergestellt wird, gehört nicht griechischen, sondern orientalischen Anschauungen an. Der Schüler des Plotinos, Porphyrios von Tyros, wendete die Grundsätze seines Lehrers zur Erklärung Plato's an, während er durch seine Einleitung in die aristotelischen Kategorien, die das logische Schulbuch der folgenden Zeit wurde, von unberechenbarem Einfluß auf die Verbreitung der formalen Logik im Mittelalter ist; im Uebrigen gieng er in Dämonologie und Asceese unendlich weiter als Plotinos. Einer der ungezügeltsten Phantasten unter den Neuplatonikern ist Jamblichos von Chalkis in Cölesyrien, im 4. Jahrh., der Hauptvertreter alles mystischen Unfuges in Betreff des Pythagoras und Plato. In der durch Julianus Apostata in Athen gegründeten Schule des Platonismus, deren erster Lehrer Plutarchos war, machte sich Syrianos, der Schüler desselben, durch Erklärung des Aristoteles verdienstlich, vor Allen aber errang Ruhm der excentrische Schüler der beiden eben Genannten, Proklos von Konstantinopel (geb. 412, gest. 484), welcher den Aristoteles nur als Einleitung zu Plato

behandeln wollte und in seiner ekstatischen Methode alle geistigen Producte des Griechenthums, von Homer bis zu den Eklektikern hinab, allegorisirend concentrirte. Das letzte Haupt der platonischen Schule zu Athen war Damascius, welcher bei der Schließung der Philosophen-Schule durch Justinian sich nach Persien begab. Der mehr gelehrten und erklärenden Richtung dieser Schule verdanken wir die Commentare eines Olympiodoros und Simplikios zu verschiedenen aristotelischen Schriften.

Druck der C. Hoffmann'schen Offizin in Stuttgart.